

MUHAMMEDANISCHE STUDIEN

VON

IGNAZ GOLDZIHNER.

ERSTER THEIL

HALLE A S,
MAX NIEMEYER

1889

Meinem lieben Freunde

C. Snouck Hurgronje

widme ich

diese Blätter.

Vorwort.

Jahre hindurch lag das Manuscript des hier veröffentlichten Bandes, sowie ein grosser Theil seiner Fortsetzungen in meinem Pulte Verhältnisse, welche wenig geeignet sind, literarische Thätigkeit in grösserem Zusammenhange zu fördern, haben mich immer wieder zum Aufschub genöthigt, und erst der von lieben Freunden auf mich geübte Zwang veranlasste den Beginn der Veröffentlichung von Materialien, von deren baldigem Erscheinen ich in der Vorrede zu den „Zâhiriten“ (Leipzig, O. Schulze, 1883) mit vorschneller Zuversicht sprechen zu dürfen glaubte. Die tiefeinschneidenden Bücher von Robertson Smith und Wellhausen über arabisches Alterthum trafen mein fertiges Manuscript, in welchem — was bei der Benutzung gleicher Quellen wohl leicht geschieht — manche Abschnitte mit jenen Uebereinstimmendes enthielten. Soweit es ohne Auflösung des Zusammenhanges möglich war, habe ich nun Vieles aus meiner Arbeit zurückgestellt, mich mit Hinweisen auf die genannten Schriftsteller begnugend. Oft wäre dies aber ohne Störung des Zusammenhanges oder vollige Umarbeitung der betreffenden Abschnitte nicht ausführbar gewesen.

In den mit diesem Bande beginnenden „Muhammedanischen Studien“ gedenke ich eine Reihe von Abhandlungen über Entwicklungsgeschichte des Islam zu vereinigen. Einiges, was ich in früheren Jahren aus diesem Kreise meiner Studien in ungarischer und französi-

scher Sprache veröffentlicht habe, wird in erheblich erweiterter Fassung und mit Hinzufügung der in jenen Veröffentlichungen zuweilen zurückgehaltenen Quellennachweisen und der an diese geknüpften Ausführungen, also in völliger Umarbeitung, zugänglich gemacht werden. In dem vorliegenden ersten Bando ist das einleitende Kapitel die erweiterte Neugestaltung einiger Blattseiten meines durch die ungarische Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Buches „Az Iszlám“ (Budapest 1881), der zweiten Nummer der Excursus liegt meine Abhandlung „Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes“, erschienen in der Revue de l'histoire des religions Bd. X (1884) p. 332—359, zu Grunde. Da es mir hier mehr darauf ankam, die muhammedanischen Momente hervortreten zu lassen, hat die Abhandlung besonders auch nach dieser Richtung eine Erweiterung des Materials erfahren. Es wird mir wohl nicht zum Vorwurfe gemacht werden, dass mancho in jenem Versuche „zuerst gesammelten Daten, welche seit der Veröffentlichung derselben, von meiner Arbeit völlig unabhängig, theilweise auch anderweitig zusammengestellt sind, in dieser Neubearbeitung nicht bei Seite gestellt wurden. -- Die pp. 197—216 gelieferte Studie, zu welcher die vorhergehenden Kapitel als Vorbereitung dienen sollen, verdankt ihre Entstehung der öffentlichen Aufmunterung zu derselben in der Abhandlung: Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit, von Baron Victor v. Rosen (Mélanges asiatiques 1880, VIII, p. 750 Anm. 7).

Orientalische Schriftzeichen sind in dieser Publication vermieden worden, und werden auch in den Fortsetzungen transscribirt werden. Die bei solcher Umschreibung fast unvermeidlichen Schwankungen (auch zwischen der grammatischen und der volksthümlichen Aussprache) werden fachkundige Leser nicht stören, Nichtorientalisten kaum auffallen. Einige stehen gebliebene Druckfehler möchte ich noch hier berichtigen: p. 9 penult. st. einen l. ein; — 10, 4 u. st. ġūd l ġūd; — 29, 6 u. l.

Ġaḡfar; — 48 penult l. Banù; — 59, 7 l. Nâbîga; — 111, Anm. Z. 7 l. karakmî; — 142 ult st bih l bihi; — 145, 7 u. l. Kûtb. Damit ist wohl die Zahl der weggebliebenen diakritischen Punkte und Zeichen lange nicht erschöpft. — Für die Lucke p 31, 5 möge nachtraglich auf die Conjectur v Kremer's in den Beiträgen zur arabischen Lexikographie I, p. 38 verwiesen werden.

Noch einige Worte über die Citate in den Anmerkungen. Die Bedeutung der Abbreviaturen wird wohl den mit der Literatur vertrauten Lesern ohne weitere Erklärung deutlich sein; hervorheben möchte ich nur, dass der Buchstabe B. vor Traditionscitaten, auf die Sammlung des Buchârî hindeutet. Von orientalischen Druckwerken habe ich die älteren, zumeist in den siebziger Jahren erschienenen Ausgaben benutzt, die meisten sind in der Vorrede zu den „Zâhîriten“ bezeichnet. Das Sirat 'Antar wird nach der Kairoer Shâhîn'schen Ausgabe in 32 Bandchen¹ citirt, das Saḡt al-zand des Abû-l-'Alâ' nach der Bûlâker Ausgabe vom Jahre 1286 in 2 Banden; seitdem ist auch dieses Werk im Orient wieder gedruckt worden (Brill's Catal. périodique nr. 589)

Die benutzten Handschriften sind an Ort und Stelle näher bezeichnet, Al-Şiddikî's Werk durch ein Versehen erst p 79 Anm 5. Das Kitâb al-bajân wal-tabjîn von Al-Ġâhîz (Hschr. nr. 724 der Universitätsbibliothek in St. Petersburg) war mir in der collationirten Abschrift meines allerzeit bereitwilligen lieben Freundes Herrn Baron von Rosen zugänglich, dem ich zu innigem Danke dafür verpflichtet bin, dass er mir seine Abschrift vor mehreren Jahren für lange Zeit zu freier Benutzung zur Verfügung stellte. Herr Baron von Rosen wurde

1) Es ist merkwürdig, dass das 31. Bandchen dieser Ausgabe im Kairoer Buchhandel — wenigstens seit 1874 — fast gar nicht vorkommt, die Exemplare, die ich von dieser Ausgabe gesehen habe, entbehren alle dieses vorletzten Theiles, und dieser Mangel wird zumeist durch die allerschlauesten Kniffe und Fälschungen verdeckt und dem Käufer für den ersten Blick unkenntlich gemacht.

den Erforschern der muhammedanischen Cultur- und Literaturgeschichte einen guten Dienst erweisen, wenn er seine ebenso mühsame wie gewissenhafte Bearbeitung dieses überaus wichtigen arabischen Werkes, das von späteren Adab-schriftstellern, besonders von Ibn 'abdi rabbihi und Al-Ḥuṣṛī in der liberalsten Weise — von letzterem zumeist ohne Angabe der Quelle — ausgeplündert wurde, durch Herausgabe desselben allgemein zugänglich machen würde.

Bald hoffe ich den zweiten Band dieser Sammlung — welcher zunächst eine Studie über Ḥadīth und Ḥadīth-literatur enthalten soll — folgen lassen zu können. Für die eifrige Beförderung des Zustandekommens dieses Unternehmens bin ich meinem verehrten Freunde Herrn Professor August Muller in Königsberg erkenntlich, sowie auch meinem gewesenen Schuler, Herrn Dr. Martin Schreiner in Csurgó für die bereitwillige Anfertigung des Index zu diesem ersten Theile.

Budapest, im October 1888.

I. G.

Einleitendes Kapitel.

Muruwwa und Dîn.

I.

Ein vergebliches Unternehmen wäre es, eine auf alle Schichten des Araberthums sich erstreckende Charakteristik der religiösen Zustände dieses Volks vor der Ausbreitung des Islam zeichnen zu wollen. Wenn man die religiöse Haltung, welche sich in den uns erhaltenen Resten der alten arabischen Poesie kundgibt, mit jenen — zum Theil einander widersprechenden¹ — Daten vergleicht, welche aus nichtarabischen Berichten über religiöses Leben und religiöse Gewohnheiten der heidnischen Araber geschöpft werden, so muss man in der Ueberzeugung bestärkt werden, dass das Generalisiren von örtlichen Erfahrungen auf diesem weiten Gebiete ein Fehler wäre. Das Religionswesen der arabischen Stämme und Gesellschaften war in den verschiedenen geographischen Kreisen der Ausbreitung dieses Volks sicherlich verschieden geartet. Es wäre jedenfalls verfehlt, wollte man das religiöse Leben der unter dem Einflusse einer feinern Cultur sich entwickelnden Nordländer in Petra, Syrien und Mesopotamien, wo sich die Araber schon in sehr alten Zeiten ansiedelten, unter den primitiveren Stämmen Centralarabiens wiederfinden; höchstens in den inmitten dieses Gebietes blühenden Städten, deren Verkehr sie mit civilisirteren Verhältnissen in Verbindung setzte, wurde auch in religiösen Dingen der Einfluss dieses Verkehrs fühlbar und von dort strömte auch manches zu den Barbaren der Wüste aus.

Wenn wir hier von Arabern reden, so lassen wir die entwickelteren Verhältnisse des nördlichen Araberthums, sowie auch die alte Cultur Süd-arabiens ausser Betracht und unser Augenmerk richtet sich nur auf die

1) Nur ein Beispiel, welches die Vergleichung der Narrationes des hl. Nilus (Anf des V Jhd) mit dem Bericht des Antoninus Martyr, der im Jahre 570 die Araber der Sinaihalbinsel beobachtete, bietet. Jener sagt (ed Migne, Patrologia graeca Bd LXXIX, p 612 ff), dass die Araber gar keine Gotzenbilder haben, dieser spricht (Perambulatio locorum sanctorum ed. Tobler c 38, p. 113) von einem marmornen Idol, weiss wie Schnee, welches der Mittelpunkt grosser Feste ist, und erzählt die Fabel von der zeitweiligen Farbenveränderung dieses Gotzenbildes.

¹ Goldziher, Muhammedan. Studien I

das centrale Arabien bewohnenden, freilich auch nach Norden wandernden Stämme, jene Stämme insbesondere, welche den alten Arabern ihre Poeten lieferten,¹ aus deren kräftigen Gedichten wir uns zumeist über die Weltanschauung dieser Gruppe des Araberthums belehren lassen.

Diese Producte des altarabischen Geistes, auf welchen Muhammeds Predigt so mächtig einzuwirken sich berufen fühlte, wie sie uns durch gründliche philologische Bearbeitung jetzt immer mehr und mehr zugänglich werden, lassen uns mit Bezug auf die religiöse Frage unbefriedigt. Man geht nicht fehl, wenn man, wie dies jetzt weniger bereitwillig zugestanden wird, als es in früheren Zeiten geschah, aus der religiösen Dürre, die uns aus der realistischen Poesie der Dichter entgegenstarrt, auch fernerhin — mindestens für jene Zeit, in welcher diese Dichtungen entstanden sind, also für die dem Islam unmittelbar vorangehende Zeit — die Folgerung zieht, die Dozy aus dem Mangel namhafter Spuren eines tiefern religiösen Sinnes in der Poesie der heidnischen Araber gezogen hat,² dass nämlich „welcher Art ihre Religion auch war, sie nahm im Allgemeinen wenig Platz im Leben des Arabers ein, da er vertieft war in die Interessen dieser Erde bei Kampf, Wein, Spiel und Liebe.“³

Einzelne hervorragende Individuen haben sich allerdings tieferen religiösen Anregungen, die sie aber nicht aus dem nationalen Geiste schöpften, sondern ihren besonderen Berührungen und Beziehungen verdankten — die Leute waren viel auf Reisen nach dem Norden und Süden, man denke nur an das ausgebreitete Wanderungsterrain eines der letzteren unter ihnen, Al-Ashâ⁴ — zugänglich gezeigt; aber auch in ihnen erweisen sich die aufgenommenen religiösen Gedanken nicht als organische Elemente des innern Lebens. Sie machen — wie wir dies namentlich beim Dichter Labîd beobachten können — den Eindruck ganz mechanisch aufgepfropfter Sätze,⁵ die

1) vgl. Noldeke, Die semitischen Sprachen. Eine Skizze, p. 46

2) Dies galte selbst in dem Falle, wenn die blosser Erwähnung heidnischer Götternamen eine häufigere wäre, als sie es thatsächlich ist (Noldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, p. LX, Anm. 2) Hingegen wollen wir zu den Beispielen dafür, dass aus religiösen Rücksichten die Spuren heidnischer Momente aus den Resten der vorislamischen Poesie hinauscistigirt wurden, eins hinzufügen. Zejd al-chejl erwähnt in einem Gedicht das azditsche Idol 'Ā'im (Jāk. III, p. 17), man hat aber die Erwähnung dieses Gotzen nicht geduldet und aus lā wa 'ā'im gemacht: wal ām'ām Ag XVI, p. 57, 2 v u

3) Geschichte der Mauren in Spanien, I, p 15

4) Thorbecke, Morgenlandische Forschungen, p. 235 und dazu Jākût III, p 86, 16.

5) Man kann sich davon überzeugen, wenn man nur die Inhaltsübersicht seines Diwān in v. Kremer's Abhandlung über denselben (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der WW. phil. hist Cl XCVIII — 1881 — p. 555 ff.) ansieht.

sich nicht zu Grundsätzen erhoben, welche auf ihre ganze Weltanschauung, die trotz einiger pietistischer Floskeln im Wesentlichen auf dem Niveau des gewöhnlichen altarabischen Lebens steht, bestimmenden Einfluss geübt hätten.

Wesentlich anders steht es um den religiösen Sinn, der sich uns in den Denkmälern anderer arabischer Kreise, z B des südarabischen Kulturlandes offenbart. In diesen ist das Vorherrschen religiöser Gesichtspunkte nicht zu verkennen, und im Vergleich mit ihnen tritt die Abwesenheit religiösen Fühlens bei den im Norden hausenden Araberstämmen um so auffallender in die Augen. Selbst die Sprache der südlichen Araber bietet eine grössere Fülle von religiöser Nomenclatur als die in dieser Beziehung dürftige, sonst so reiche Sprache der Nordaraber.¹ Der südarabische Fürst dankt in seinen Weihinschriften den Göttern, die ihm Sieg verliehen über seine Feinde, und die Krieger errichten Votivdenkmäler ihrem göttlichen Beschützer „dafür, daß er sie mit gehörigen Tödtungen beglückt hat und auf dass er fortfahre, ihnen Beute zu gewähren“, dafür dass er sie aus Kriegsüberfällen unversehrt hervorgehen liess, wie denn die dankbar unterwürfige Gesinnung an die Götter² den Grundton der uns erhaltenen sudarabischen Denkmäler bildet.³ Der centralarabische Krieger prahlt mit seinem Heldenmuth und der Tapferkeit seiner Gefährten es kommt ihm nicht in den Sinn, höheren Mächten — wenn er auch die Anerkennung ihrer Gewalt nicht vollends ausschliesst — für seine Erfolge dankbar zu sein. Nur der Gedanke an die Nothwendigkeit des Todes, Resultat tagtäglicher Erfahrung, vor welcher er seinen Sinn nicht verschliessen konnte, flösst ihm hin und wieder den herben Gedanken an die Manājā oder Manūna⁴ d h. an die Schicksalsmächte ein, welche ganz blind, ihres Zieles unbewußt,⁵ jedoch unausweichlich wirkend alle Plane der Sterblichen vereiteln können;⁶ das Glück steigert seinen Egoismus, erhöht sein Selbstgefühl und ist zum letzten geeignet, ihn

1) Halévy, *Journal asiat* 1872 I, p. 544. Aus der religiösen Nomenclatur der Sudaraber ist auch manches ins Nordarabische lehnweise eingedrungen.

2) z B Mordtmann und Müller, *Sabaische Denkmäler* p 29 und others.

3) Ein schöner Typus unter vielem, was man anführen konnte, ist die Inschrift Osiander n 4, s. Pideaux in *Transactions of Soc. Bibl. Arch* V (1877), p. 409.

4) Ich glaube auch manawât, die Manawât ruft P Aelius Thèmes in einer lateinischen Inschrift an, die in Váhely (Ungarn) gefunden und von Prof. Torma in den *Archaeolog. epigr. Mittheilungen aus Oesterreich* (Wien 1882) VI, p 110 publiziert wurde.

5) Zuhejri *Muall* v 49.

6) Wie persönlich man die Manājā vorgestellt hat, kann man noch in muhammedanischer Zeit bei Al-Farazdak (*Dîwân ed Bouchei* p 12 ult.) sehen. Ueber M hat eingehend abgehandelt W. L. Schrameier in seiner *Promotionschrift Ueber den Fatalismus der Araber*, Bonn 1881.

religiös anzuregen. Nur jene Momente des Lebens, welche mit seiner Stämmeverfassung zusammenhängen, erzeugten einige wirkliche religiöse Pietät in der Seele des heidnischen Arabers,¹ und daran hat sich eine Art von Ahnencultus empgearbeitet, wie denn auch die hauptsächlichsten Attribute der arabischen Sittlichkeit mit den Gewohnheitsgesetzen zusammenhängen, welche das gesellschaftliche Leben regelten.

Die seltenen Spuren einer Bethätigung des religiösen Sinnes worden wohl nicht von jenem Einfluss loszulösen sein, den das südliche Arabien auf die nördlicheren Theile des Landes übte;² in Jathrib, wo aus dem Süden eingewanderte Stämme hausten, hat die heinnathliche Sinnesweise eine religiösen Regungen mehr zugängliche Stimmung erzeugt, die auch dem Erfolge Muhammeds zu gute kam.³ Im Allgemeinen aber konnte Muhammed im Geiste seiner Volksgenossen auf wenig Momente zählen, die dem Erfolge seiner Predigt unter ihnen günstig waren. Was er brachte, war das gerade Gegentheil ihrer Lebensanschauung, ihrer Ideale und der Ueberlieferungen ihrer Ahnen. Daher der helle Widerspruch, der ihm von allen Seiten entgegentritt. Nicht so sehr die Zertrümmerung der Götzen war es, denn sich die Heiden entgegenstimmten, als die pietistische Gesinnung, die ihnen eingepflanzt werden sollte: das Bestimmtein des ganzen Lebens durch den Gedanken an Gott und an seine, vorherbestimmende und vergeltende Allgewalt, das Beten, Fasten, die Enthaltensamkeit von gern erstrebten Genüssen, das Opfer an Geld und Gut, was ihnen im Namen Gottes abgefordert wurde. Dabei sollten sie manches, was ihnen bisher als höchste Tugend galt, von nun ab als Barbarei (gahl) betrachten und einen Menschen als ihren obersten Führer anerkennen, dessen Rechtstitel auf diese hohe Anerkennung in ihren Ohren geradezu ungewöhnlich und unverständlich klangen und so grundverschieden waren von den Vorzügen, auf die ihr Ruhm und der Ruhm ihrer Ahnen begründet war.

II.

Zuvörderst, und nun noch ganz abgesehen von dem besondern Inhalt und der geistigen Richtung der Verkündigung Muhammeds, ist es ja gleich die Persönlichkeit des Propheten, welche wenig dazu angethan war, Menschen zu imponiren, die ihre Bewunderung und Verehrung nur mächtigen Individualitäten von ganz anderer Art zollten, als es der „Gesandte Gottes“

1) Die hierher gehörenden Thatsachen sind durch Robertson Smith in *Kinship and marriage in early Arabia* ans Licht gezogen worden.

2) vgl. *Journal asiat.* 1883 II, p. 267.

3) Ueber jene Momente, die in Medina den Erfolg Muhammeds förderten, s. Snouck Hurgronje in *De Gids* 1886 nr. 5 (*De Islam*, Separatabdr. p. 32).

gewesen, welcher ja selbst in seinem eigenen Geschlechte eine ganz unbedeutende Stellung einnahm. Wie sollte der Ruf eines solchen Menschen ihm freiwillige Anhänger unter den zügellosen Stämmen der Wüste anwerben? Schon die Persönlichkeit des Städtebewohners — ein solcher war Muhammed — mochte sie abgestossen haben. Der Beduine erblickte im Charakter des Muhammed nicht jene hohen Eigenschaften, die seinesgleichen an seinen Shejchen zu bewundern pflegt. Muhammed, der durch die transcendentalen Dinge, die man aus seinem Munde zu hören bekam, manchem der ungläubigen Städter zu imponiren pflegte, war in den Augen des Wüstensohnes gar keine Autorität. Dieser fand nichts Ehrwürdiges an ihm, denn er hatte kein Verstandnis für den Charakter eines Menschen als Abgesandten Gottes.

Dies Gefühl veranschaulichen uns einige in späterer Zeit aus der Kenntniss des Beduinencharakters heraus entstandene Erzählungen. Während ihres Zuges nach Mekka stiess die Schaar des Propheten auf einen Wüstenaraber, von dem sie Auskünfte verlangte. Um ihren Fragen mehr Gewicht zu geben, theilten sie mit, daß sich der „Gesandte Gottes“ unter ihnen befinde. „Wenn du der Gesandte Gottes bist“, sagte hierauf der Beduine zu Muhammed, „so sage mir, was befindet sich im Leibe dieser Kamelstute hier.“¹ Nur Prophezeungen solcher Art hätten ihm Achtung einflößen können vor einem Manne, der sie zu ertheilen im Stande gewesen wäre. Predigten über das jüngste Gericht, über Gottes Willen und anderes transcendente Zeug imponirte dem Wüstensohn nicht. Dann war jeder arabische Stamm viel zu sehr von der Bewunderung seiner selbst erfüllt, als daß seine Mitglieder ohne Weiteres einen Mann, dem man nicht viel von jenen Tugenden nachrühmen konnte, die dem Araber als das Endziel der Vollkommenheit gelten, als den „Besten der Menschen“ hätten anerkennen mögen. Einen solchen suchte der Araber zuvörderst in seinem eigenen Stamm unter den Helden seiner Vergangenheit oder Gegenwart. Abû Rabî^c aus dem Stamme Ganijj sagt noch in der zweiten Hälfte des I Jhd.: „Die Vorzüglichsten unter den Menschen sind die Araber, unter diesen die Modarstämme, unter diesen die Kejsiten, unter diesen die Sippe der Jásur, unter diesen die Familie Ganijj, und unter den Ganijj bin ich selbst der Vorzüglichste. Also bin ich der Vorzüglichste unter den Menschen.“² Wie mögen nun erst die Ahnen dieser Menschen zur Zeit des Auftretens des Muhammed gefühlt haben!

Muhammed klagt in seinen Offenbarungen über die Schwierigkeiten, die ihm die Bekehrung der Wüstenbewohner bereitete. „Die Araber, die Bewohner der Wüste sind stärker im Unglauben und in der Heuchelei (als

1) Ibn Hishâm p 433

2) Al-Mubarrad p 352.

die Stadtaraber) und mehr disponirt nicht zu wissen die Grenzen (Gesetze), die Gott seinen Propheten geoffenbart hat. Unter diesen Arabern giebt es solche, welche das, was sie (für Glaubenszwecke) spenden müssen, als ein Zwangsdarlehen betrachten und auf die Wendung der Ereignisse lauern.“¹

Allerdings giebt es auch wie es im folgenden Verso heisst Ausnahmen, gläubige Beduinen, die gerne auch für Muhammeds Zwecke spenden und darin ein Mittel sehen, Gott näher zu kommen; aber diese waren die Minderzahl. Und auch unter den Gläubigen giebt es solche, die ihren Glauben nur äusserlich bekennen, im Herzen aber keine Neigung fühlen zur Moral des Islām und seinem Dogma,² keinen Sinn dafür bekunden, was Muhammed unter „Hingebung an Gott“ verstand und lehrte,³ Noch näher bestimmen einige in den Traditionen aufbewahrte Daten das Verhältniss der Beduinenaraber zur Religion: „Rohheit und Verstocktheit ist Eigenthümlichkeit jener Schreier (šaddādīn), der Zeltbewohner aus den Stämmen Rabīʿa und Moḍar, welche Kameele und Rinder treiben (wörtl. bei den Schweifwurzeln ihrer Kameele und Rinder).⁴ Rohheit und Missachtung wird ihnen im Verkehr mit dem Propheten zum Vorwurf gemacht.⁵ Es ist leicht begreiflich, daß auch die Bekehrten unter ihnen nicht gerne in der Umgebung Muhammeds blieben, weil ihnen das städtische Leben nicht behagte; sie kehrten in die Wüste zurück, nachdem der Prophet ihr Huldigungsgelöbniß zu lösen sich nicht Willens zeigte.⁶ Wie wenig sie von der Beduinennatur abgelegt hatten, kann das Beispiel jener Bekehrten aus den Stämmen ‘Ukl und ‘Urojna zeigen, welche, nachdem sie einige Zeit in der Umgebung Muhammeds gelebt hatten, zu dem Propheten sprachen: „Wir sind Leute, die an die Eutern der Kameele gewöhnt sind, wir sind nicht Leute der Erdscholle, in Medina ist es uns unbehaglich und das Leben daselbst thut uns nicht wohl.“ Der Prophet schenkte ihnen denn auch eine Heerde, stellte ihnen einen Viehhirten zur Verfügung und erlaubte ihnen, Medina zu verlassen, um sich wieder nach Herzenslust ihrer gewohnten Lebensart hinzugeben. Kaum waren sie bis zur Ḥarra gekommen, fröhnten

1) Sūra 9: 98—99. 2) ebenda 48: 11. 3) ebenda 49: 14.

4) B. Maṇākīb nr. 2.

5) Beispiele dafür findet man B. Waḍūʿ nr. 60, 61. Adab nr. 67, 79. vgl. Ibn Ḥaǧar I, p. 993. Zu beachten ist das Wort Aʿrābīja „beduinische Art“ in Verbindung mit ǧafā = Rohheit bei Al-Balāḍorī p. 425, I. ‘Omar b. ‘Abd al-‘Azīz, der geschworene Feind des Luxus in der Lebensweise, die sich unter dem Chalifat ausbildete, findet in den Beduinen wenigstens ihre bedürfnisslose Lebensweise lobenswerth. „Niemand wäre den frommen Vorfahren ähnlicher als die Beduinen, wenn sie nicht ihre rohe Art (ǧafā) von ihnen unterschiede“ (Al-ǧāḥiẓ, Kitāb al baǧān fol. 47^a).

6) B. Aḥkām nr. 45, 47, 50.

sie wieder ihrem alten Unglauben, dann töteten sie den Hirten und trieben die Herde weiter mit sich. Es ereilte sie die grausamste Ahndung des Propheten.¹

Einst — so erzählt die Tradition — sagte der Prophet zu seinen Genossen: „Wer mir den Berghang dort, nämlich den von Murâr bei Hudej-dja, erklimmt, dem werden die Sünden abgenommen, so wie sie den Banû Isrâ'îl abgenommen wurden.“ Die Berittenen der Banû Chazrag machten sich zu allererst an diese Aufgabe, und die Uebrigen folgten ihnen schaa-renweise. Der Prophet verkündigte ihnen denn auch die Verzeihung ihrer Sünden. Ein Beduine stand dabei, er ritt ein braunes Kameel; alle drangen in ihn, sich seiner Sünden durch die Ablegung der vom Propheten bezeichneten Probe zu entledigen. Er aber sagte: „Dass ich mein verirrtes Kameel wiederfande, ist mir erwünschter, als dass euer Genosse da um die Vergebung meiner Sünden bete.“² Denn lediglich die Aussicht auf höhere Stellung innerhalb der arabischen Gesellschaft, oder das noch tiefer stehende Motiv gemeinen materiellen Gewinnes hatte dieses durch und durch realistisch angelegte Volk bestimmen können, dem Rufer zu folgen, der ihm Unverständliches verkündete. Manche unter ihnen, denen die Hinweisung auf Belohnung und Wohlergehen imponierte, mochten nun auch von der Beken-nung des Islâm das Gedeihen aller ihrer Geschäfte, die stete Erfüllung aller ihrer Wünsche erwarten, und nachdem sie die Erfahrung lehrte, dass ihre äusseren Angelegenheiten auch nach ihrer Bekehrung denselben Wechsel-fällen und Zufälligkeiten unterworfen sind, den Islâm wie einen ungnädigen Fetisch weggeworfen haben. Auf solche Wüstenaraber soll sich der Koran-vers (22. 11) von den Menschen, die Gott „auf einer Kante dienen“, beziehen. Es kamen Beduinen nach Medina — so sagt die traditionelle Exegese dieser Stelle — welche, wenn ihr Körper gesund war, ihre Stuten schöne Füllen warfen und ihre Weiber wohlgeformte Knaben zur Welt brachten, wenn ihre Habe und ihr Vieh sich vermehrte, mit dem Islâm, dem sie diese gute Wirkung zuschrieben, zufrieden waren. Ging aber die Sache verkehrt, da schoben sie alles auf den Islâm und wendeten ihm den Rücken.³

Den echten Beduinen zogen also die Heilsverkündigungen des Pro-pheten wenig an. Die Sprache, die im Koran gesprochen wurde, klang ihm fremdartig und er hatte kein Verständniss für dieselbe. Unter „froher Botschaft“ und „Erlösung“ verstand er etwas Anderes als Anweisungen für die ewige Seligkeit. 'Amrân b. Husejn erzählt, dass er anwesend war, als der Prophet die Banû Tamîm einlud, die „frohe Botschaft“ anzunehmen,

1) B. Zakât nr. 68, Dîjât nr. 22, Tibb nr 29

2) Muslim V, p 348 Eine andere Version bei Wâkidi-Wellhausen p 246

3) Al-Bejdâwî I, p 628, 21 ff.

und diese des Propheten Verheissung mit den Worten zurückwiesen: „Du bringst uns frohe Botschaft, so gieb uns doch lieber etwas.“ Ganze Kapitel der Lebensbeschreibungen des Propheten beschäftigen sich in der Regel mit der Schilderung der Unempfänglichkeit der Stämme für den Glaubensruf Muhammeds. Es ist immer der krasseste Egoismus, den sie ihm entgegensetzen. Als er seine Botschaft den Banû Amir b. Šāšāa anbot, da antwortete ihr Wortführer Bejhara b. Firās: Wenn wir dir nun huldigen sollten, und du deine Gegner überwältigst, werden wir dann nach dir zur Herrschaft kommen?“ . . . Und als ihn Muhammed betreffs dieser Machtfrage auf den Rathschluss Allāh's verwies, der die Macht nach seinem Belieben verleiht und vorenthält, da gefiel ihm die Sache gar nicht mehr und er antwortete: „So sollen wir denn unsern Hals um deinetwillen als Zielscheibe erhalten für die Araber, und wenn du obsiegest, dann sollen Andere die Herrschaft haben. Wir können diese Angelegenheit nicht brauchen.“¹

Diesem Verhalten der Beduinen gegenüber dem emporkommenden Islām ist es zuzuschreiben, dass wir in der Gesetzgebung, wie dieselbe in der Tradition auf den Propheten selbst zurückgeführt wird, deutliche Spuren der Zurücksetzung und Missachtung der Beduinen gewahren. Der Prophet soll z. B. verboten haben, von den Geschenken eines Wüstenarabers zu geniessen, und hatte sich vor seiner eigenen Umgebung zu rechtfertigen, als er Milch, welche er von der Aslamitin Umm Sunbulā zum Geschenk erhielt, in seine Gefässe giessen liess.² Und selbst noch damals, als es sich nach der ersten Erstarkung der muhammedanischen Gesellschaft darum handelte, dass die Anhänger der muhammedanischen Gemeinde ihren Antheil an dem materiellen Gewinn der Kriege und Beutezüge erhielten, wurden die Beduinen vor den Städtern zurückgesetzt. Diese Zurücksetzung der Wüstenbewohner ist noch aus der Zeit des Chalifen 'Omar II. bezeugt.³

Allerdings sind die traditionellen Nachrichten, die wir in obigen Ausführungen benutzten, und jene, welche im weiteren Verlauf unserer Betrachtungen zur Verwerthung kommen, nicht so bezeugt, um sie als zeitgenössische Daten aus jener Zeit betrachten zu können, aus welcher stammend sie uns in den Quellen vorgelegt werden. Nichtsdestoweniger können sie als lebendige Zeugen des Verhältnisses der unverfälschten arabischen Gesellschaft zu der neuen Lehre dienen. Denn wenn das Verhältniss der Beduinen zur muhammedanischen Lehre noch zur Zeit des erstarkten, ja herrschenden Islam, in welcher der grösste Theil der Traditionen gesammelt wurde, aus der Erfahrung geschöpfte Darstellungen, wie die oben mitgetheilten

1) Ibn Hishām p. 283. 2) Ibn Haġar IV, p. 896. 3) Al-Balādhurī p. 458.

zuliessen; wie mag erst dies Verhältniss zu jenen Zeiten gestanden haben, als der Ruf des mekkanischen Träumers, dem einige Betbrüder in Medina folgten, zu allererst in die Wüste drang!

III.

Noch mehr als die Persönlichkeit des „Gesandten Gottes“ ist es Inhalt und Richtung seiner Lehre, was dem Araber im Grunde seiner Seele zuwider war. Die Grundgedanken der Predigt Muhammeds waren in ihren Einzelheiten ein Protest gegen Vieles, was dem Araber bisher als werthvoll und edel galt. Die höchste ethische Vollkommenheit im Sinne des heidnischen Arabers konnte in muhammedanischem Sinne als tiefste sittliche Versunkenheit gelten, und umgekehrt. Ungefähr so wie der Kirchenvater Augustinus, betrachtete auch die muhammedanische Lehre „die Tugenden der Heiden als glänzende Laster.“

Bekehrte sich also jemand ehrlich zum Islam, so bekannte er sich zu Tugenden, die dem arabischen Sinne als Niedrigkeiten galten. Keine echte Araberseele mochte in das Aufgeben ihrer angestammten Tugendideale willigen. Als die Frau des Helden ‘Abbās b. Mirdās erfuhr, dass ihr Gatte sich dem Propheten anschloss, verwüstete sie ihren Wohnsitz und kehrte zu ihrem Stamme zurück und an ihren ungetreuen Gemahl richtete sie ein Rügegedicht, in welchem sie unter Anderem die Worte ausspricht:

Bei meinem Leben, wenn du dem Dīn Muhammeds folgst,
und die Getreuen¹ und Wohlthater verlassest,

1) ichwān al-ṣafā, also nicht die lautereren Bruder, wie hier zur Richtigstellung eines eingebürgerten Irrthums nochmals (vgl. Lbl für orient Phil 1886, p. 23, 8 v u) hervorgehoben und weiter erörtert werden möge. Das frühe Vorkommen dieser Redeweise, welche die Philosophen von Baṣra als ihre Benennung erwählten, kann noch mit Ham p. 390 v 3 (vgl. Opusc. arab. ed. Wright p. 132, Anm. 33) Ag XVIII, p. 218, 16 belegt werden, vgl. aus der spätern Poesie Ag V, p. 131, 3 und in demselben Sinne muss dieser Ausdruck im sog. Gebete des Alfaiābī (s. Aug. Müller, Gott. gel. Anz. 1884 Dezember, p. 958) und in ähnlichen Anwendungen (Jatīmat al-dahr ed. Damaskus II, p. 89, 11) verstanden werden. Für achū werden in diesem Zusammenhange auch andere Verwandtschafts- und Zugehörigkeitsbezeichnungen gebraucht, z. B. nadīm al-ṣafā (Ag XXI, p. 66, 7) ḥalīf al-ṣafā (ib. XIII, p. 35, 8 u), also in demselben Sinne wie wir ḥalīf al-ḡid (V, p. 13, 23) ḥalīf al-lūm (XIV, p. 83, 3 u) ḥ al-dull (II, p. 84, 16) ḥīf al-makārim (XVII, p. 71, 14) oder ḥalīfu-hammūn, ḥīf al-sakām (Al-Muwassḥā ed. Brunnōw p. 161, 18 24) oder muḥālīf al-sejd (Nāb App 26 37) finden, wie denn auch das Verbum ḥīf III sehr oft zum Ausdruck dessen gebraucht wird, dass jemand eine Eigenschaft, einen Zustand oder eine Farbe, deren Name nach dem Verbum im Acc. folgt, eigen ist. Auch andere Synonyma werden in diesem Zusammenhange so wie achū und ḥalīf

So hat diese Seele Niedrigkeit für Hochsinn eingetauscht,
am Tage da die scharfen Schweitschneiden an einander gerathen.¹

Die Lehre Muhammeds konnte ja die Legitimation nicht aufweisen, welche im Sinne der Auffassung des Arabers das Mass aller Dinge war, die Uebereinstimmung mit den Ueberlieferungen der Vergangenheit: waren es doch eben diese, gegen welche die neue Lehre zu Felde zog. Die Berufung auf die Gewohnheiten ihrer Ahnen war das mächtigste Argument, gegen welches Muhammed seine neue Lehre zu vertheidigen hatte; in einem grossen Theil des Korans krümmt er sich buchstäblich unter der Wucht dieses Argumentes. „Sagt man ihnen: Folget dem Gesetze, das euch Gott sendet! so antworten sie: Wir folgen den Gewohnheiten unserer Väter!“ „Sagt man ihnen: Kommet und nehmet die Religion an, welche Allāh seinem Gesandten offenbart hat! so antworten sie: Wir haben Genüge an der Religion unserer Väter! Was kümmert es sie, dass ihre Väter weder Wissenschaft noch Rechtsleitung hatten, welche sie hätte leiten können?“ „Wenn die Uebelthäter eine verwerfliche Handlung üben, sagen sie: So sahen wir dies von unseren Vätern üben, Allāh ist es, der solches befiehlt! Sage ihnen: Niemals hat Allāh verwerfliche Thaten angeordnet.“ „Aber sie sagen: Wir fanden, dass unsere Väter auf diesem Wege waren, und wir führen uns auf ihren Spuren! Sprich: Verkünde ich denn nicht besseres, als dasjenige ist, worauf ihr eure Väter gefunden habt?“ In der That berufen sich im Koran die sündigen Völker der Vorzeit gegen die zu ihrer Besserung gesendeten Propheten stets auf die Sitten ihrer Alvorderen; Muhammed giebt dieses Argument den Wortführern der Völker in den Mund, welche die Predigt der Propheten Hūd, Šālīḥ, Šuʿējb, Ibrāhīm und Anderer mit hartnäckiger Energie zurückweisen, Völker, in deren Charakterzeichnung Muhammed das Bild der Heiden Arabiens, seiner Gegner, vorführen wollte. Alle diese Völker entgegnen ihren prophetischen Lehrern: Davon wussten unsere Väter nichts, wir befolgen nichts anderes, als was unsere Väter befolgten.

Wie sich der Araber mit Bozug auf seine Tugenden gerne darauf beruft, dass er durch ihre Uebung seinen edlen Vorfürern nachstrebt² und in derselben überhaupt einen conservativ-traditionellen Geist zur Schau

gebraucht, besonders maulā (Lebīd Muʿall. v. 48, Ham. p. 205, v. 3, Ag IX, p. 84, 9, XII, p. 125, v. 10, Abū-l-Aswad ZDMG XVIII, p. 234, 18. 20, Abū-l-ʿAlā, Sakt-al-zand I, p. 197, v. 4) oder tarīb-al-nadā (Mutan. I, p. 35, v. 35) karīn al-gūd (Ag XIII, p. 61, 9) Paraphrastisch wird die solchen Ausdrücken zu Grunde liegende Anschauung bei Al-Mutanabbī I, p. 151 ult. so ausgedrückt: Ka-annamā jūladu-l-nadā maʿahum

1) Ag XIII, p. 66 2) Ham p. 742, v. 3

trägt,¹ so wollte er andererseits nichts Neues annehmen, was nicht in überlieferter Sitte seine Begründung findet, so stemmte er sich gegen alles, was einer Aufhebung dieser Sitte ähnlich war. Man begreift aus diesem Gedankengang der Araber leicht, dass die frivolen Kurejšiten, welche die Botschaft „des Jungen aus der Familie des 'Abd al-Muttalib, welcher dem Himmel nachspricht“, anfänglich als das harmlose Hirngespinnst eines überspannten Sonderlings betrachteten, der neuen Lehre ihre gehässige Opposition erst dann entgegensetzten, als Muhammed nicht nur deren Götter angriff — zu denen sie ja nicht im Verhältniss andächtiger Ergebenheit standen — sondern auch „ihre Vater, welche im Unglauben dahingeschieden waren, verdammt; nun fingen sie an, ihn zu hassen und anzufinden“² „O Abû Tâlib — so beklagten sie sich — dem Brudersohn schmäht unsere Götter, bemängelt unsere Gebräuche, erklärt unsere Sitten für barbarisch und verketzert unsere Vater.“³

Die aus dem Koran oben angeführten Einreden sind nicht, wie wir aus ihrer häufigen, fast wörtlich identischen Wiederkehr folgern könnten, typische Redensarten im Munde des Propheten. Ein Document für diese der neuen Lehre schroff entgegentretende Geistesrichtung der Araber, die sich der neuen Lehre gegenüber stets auf die „Spuren der Ahnen“ und darauf beruft, „wobei ihre Vater gefunden worden“,⁴ finden wir unter Anderm in einem Gedichte, in welchem der damals noch streng im Heidenthum steckende Dichter Kâb b. Zuhejr seinem zu Muhammeds Lehre bekehrten Bruder Bûgejr wegen dieses Übertrittes schmäht.

1) Es wird gerühmt, dass man die Tugend der Gastfreundschaft mit Hilfe der Hausgerathe übt, die man von alten Ahnen ererbte. Al-Nâbîga Append. 24 4 Daraus wird erklärlich, dass der sterbende Vater des Imrk dem Sohne, der für ihn die Blutrache zu üben haben wird, ausser anderen theueren Vermächtnissen, wie Waffen und Rosse, auch seine Napfe (kudû) anvertraut. Ag VIII, p. 66, 4 v u.; vergl Ruckert, Amrîkais der Dichter und König p 10 Kochnapfe sind das Symbol der Gastfreundschaft, gastfreundliche Menschen heissen 'izâm al-kudû. Hassân, Diwân p 87, 11 = Ibn Hishâm p 931, 5 Auch bezüglich der Kriegssosse, als Mittel kriegenscher Tapferkeit wird in diesem Sinne gerühmt, dass man sie von den Vätern ererbte und auch weiter den Nachkommen vererben will. 'Amr b Kulth Mu'all v 81 Ueber Erbschwerter: Schwarzlose, Die Waffen der Araber p 36 Mit Unrecht folgern die Commentatoren aus B. Ghîhâd nr 85, dass die Araber der Ghâhilya die Waffen ihrer Kriegshelden nach dem Tode derselben zu zertrümmern pflegten

2) Ibn Sa'd bei Spienger I, p 357

3) Ibn Hishâm p 17, vgl 183 186 Al-Tabarî I, p 1175 1185.

4) Ueber die Macht der Tradition und der hergebrachten Sitte über den echten Araber L Derome in der Einleitung zu seiner französischen Uebersetzung von Lady Anna Blunt, Peleinnage au Nedjd berceau de la race arabe (Paris 1882) p XLVII ff

„Du hast den guten Weg (al-hudâ)¹ verlassen, ihm gefolgt — o woh! wohin hat man dich geführt! Zu Eigenschaften, bei denen du weder Vater noch Mutter antriffst — und auch keinen Bruder kennst, der dieselben befolgte,“

worauf der Muhammedaner Bugejr erwidert.

„Vater Zubejr's Religion (dîn) — um Nichts ist seine Religion — und die Religion Abû Sulma's (des Grossvaters) ist mir geachtet.“²

Freilich hat bald darauf auch Ka'b die Götter Al-Lât und Al-'Uzzâ von sich geworfen und ist zum poetischen Lobredner des Propheten und seiner Lehre geworden.

IV.

Für die culturgeschichtliche Beurtheilung kömmt es wenig darauf an, dass die Lehren Muhammeds nicht originelle Schöpfungen des Genius waren, der ihn zum Propheten seines Volks erweckte, dass sie allesamt aus dem Judenthum und Christenthum zusammengelesen sind. Ihre Originalität besteht eben darin, dass diese Lehren der arabischen Weltanschauung zu allererst durch Muhammed mit energischer Beharrlichkeit entgegengesetzt werden. Wenn wir in Betracht ziehen, in wie oberflächlicher Weise das Christenthum in jene wenigen Schichten des Araberthums drang, in welchen es Eingang fand,¹ und wie ganz fremd und theilnahmslos der Kern des arabischen Volkes demselben gegenüberstand, trotz der Stütze, die diese Religion in einigen Theilen des arabischen Gebietes fand, so müssen wir von dem Mangel aller Empfänglichkeit des Araberthums für die in dieser Religion gelehrteten Ideen überzeugt werden. Das Christenthum drängte sich

1) Dieses Wort ist von den Heiden wohl in ironischer Weise gebraucht; Muhammed und seine Anhänger benannten ihre Lehre und Praxis gern mit diesem Worte.

2) Bânât Süüd ed Gudi p. 4—5, vgl. Ibn Hishâm p. 888.

3) Dies gilt z. B. vom Christenthum im Taglib-Stamm, man vgl. Al-Bej-dâwî I, p. 248, 2, wo ein dies Verhältniss charakterisirender Ausspruch dem 'Alî zugeschrieben wird. Noldeke, Geschichte des Korans p. 7. Dozy, Gesch. der Mauren in Spanien I, p. 14. Fell, ZDMG XXXV, p. 49, Anm. 2. Zu diesem Ausspruch ist mit Bezug auf die spätere Zeit ein Vers des Ġarîr bei Al-Muharrad p. 5 zu combiniren. Am Ort der Wohnplätze des Taglib-Stammes giebt es wohl keine Moschee, aber es giebt dort Kirchen für Weinkrüge und Schlauche, d. h. viele Kneipen. Wie oberflächlich die christlichen Gesetze in jene Kreise eingedrungen waren, welche sich ausserlich zum Christenthum bekannten, darauf hat bereits Caussin de Perceval II, p. 158 aufmerksam gemacht (Polygamie); vgl. Noldeke, Die ghassânischen Fürsten p. 29 Anm. Es kann noch hinzugefügt werden, dass der christliche Dichter Al-Achtal, welcher am Hofe des umajjadischen Chalifen 'Abd-al-Mahk lebte, sich von seiner Ehefrau scheidet und die geschiedene Frau eines Wustendarabers heirathet. Ag. VII, p. 177. Ueber angebliche Ruinen taglibitischer Kirchen auf der Inselgruppe Farasân, Jâkût III, p. 497 nach Al-Hamdâni.

ihm wohl niemals auf und die arabischen Stämme kamen nicht in die Gelegenheit, gegen seine Gedanken mit dem Schwerte in der Hand zu kämpfen. Die Abneigung gegen die der arabischen diametral entgegenstehende Weltanschauung erlangte erst durch den Kampf der Araber gegen Muhammeds Lehre ihre Ausprägung.

Denn tief und der Vermittlung unfähig ist der Gegensatz zwischen der sittlichen Weltanschauung des Araberthums und jenen ethischen Lehren, welche der Prophet verkündete.¹ Wenn wir nach Schlagworten suchen, welche diesen Gegensatz bezeichnen sollen, so können wir nicht treffendere finden, als wenn wir diesen Gegensatz durch die beiden Worte veranschaulichen: *Dîn* und *Muruwwa*, jenes² die Religion Muhammeds, dieses die *Virtus* — wörtlich und etymologisch deckt dies lateinische Wort das arabische *Muruwwa* — des Arabers.³

Unter *Muruwwa* versteht der Araber alle jene in den Traditionen seines Volkes begründeten Tugenden, welche den Ruhm jedes einzelnen Individuums und des Stammes, dem er angehört, bilden; die Einhaltung aller jener Pflichten, die mit dem Familienband, dem Verhältniss des Schutzes⁴ und der Gastfreundschaft zusammenhängen, die Erfüllung des grossen Gesetzes der Blutrache. Wenn wir seine Dichter lesen und diejenigen Tugenden beobachten, mit welchen sie sich brüsten, so haben wir ein Bild der *Muruwwa* nach altarabischen Begriffen.⁵ Die Treue und aufopfernde Hingebung für jeden, den die Sitte des Araberthums mit dem Stamme eng verbindet, ist der Inbegriff dieser Tugenden. „Wenn dem Schutzbefohlenen Unrecht zugefügt wird, so erbebe ich wegen dieses Un-

1) Fiesnel hat in seinen *Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme* p 13 nachweisen wollen, dass die Araber zur Zeit der *Ġāhiliyya* in moralischer Beziehung auf einer höhern Stufe standen, als nach dem Eindringen des Islam (*Journal asiat.* 1849, II, p 533); jedoch sind die angeführten Beweise im höchsten Grade hinfällig.

2) Natürlich das Fremdwort *dîn* und nicht das dem altarab. Sprachschatz angehörende gleichlautende Wort.

3) Für den Begriff der *Muruwwa* gebraucht man in der modernen Sprache auch das völlig synonyme Wort *maǧāla* (von *raǧul* = *mar'*), Van den Berg, *Le Hadhra-maut* p 278, 5.

4) *ǧiwār*. Man unterschied zweierlei *ǧiwār*, nämlich das auf Burgschaft beruhende (*kafāla*) und das eigentliche Schutzverhältniss (*talā'*) *Zuhejr* I 43. Von der Verweigerung des Schutzes sagt man: *ḥaṣṣa Huḍejl*. 37. 2. Das Verhältniss des *ǧiwār* konnte nur vermittelt einer feierlichen, öffentlichen Handlung gelöst werden *Ag.* XIV, p. 99 unten.

5) „Honor and revenge“ so definiert Mur den Inbegriff des ethischen Codex der Araber (*The forefathers of Mahomet and history of Mecca*. Calcutta Review. nr. XLIII 1854).

rechtes, es bringt meine Eingeweide in Bewegung¹ und meine Hunde bel-
len.“² „Treulos“ (ġudar) ist der Inbegriff aller Abscheulichkeit bei den
heidnischen Arabern. Wir würden irren, wenn wir voraussetzen wollten,
dass die Uebung dieser Tugenden ihre Quelle bloss im unbewussten Instinct
eines halbwilden Volkes fand. Dieser wurde durch ganz bestimmte über-
lieferte Rechtsansichten geregelt und disciplinirt.

Der gesellschaftliche Verkehr der alten Araber war auf das Princip
der Gerechtigkeit und Billigkeit gegründet. Ihr Gedanke über das Recht
ist uns in dem gewöhnlich als echt betrachteten Ausspruch ihres Dichters
aufbewahrt:

„Die Wahrheit wird durch dreierlei Arten festgestellt durch den Schwur, durch
den Wettstreit und durch den klaren Beweis (der Sachlage selbst)“³

Ein solcher Ausspruch deutet auf ein bewusstes Streben nach Gerech-
tigkeit in höherem Sinne und veranlasste bereits in alterer Zeit (unsere
Quelle lässt den Chalifen ‘Omar I.⁴ Worte der Bewunderung über diesen Vers
aussprechen) zu hoher Achtung für den entwickelten Gerechtigkeitssinn in
der Gesellschaftssphäre, dem derselbe seinen Ursprung verdankt. Desgleichen
ist von Salama b. al-Chushrub al-Anmārī eine Kašīde überliefert, die
er bei Gelegenheit des Dāhīs-Ġabīa-Krieges an Subej’ al-Taġhlbi richtete,
welche ein solches bewusstes Streben nach Gerechtigkeit und Billigkeit
offenbart, dass Sahl b. Hārūn, in dessen Gegenwart diese Kašīde recitirt
wurde, die Bemerkung machen musste, dass man fast glauben möchte, der
Dichter habe bereits die Instruction gekannt, die ‘Omar dem Abū Mūsā al-
Ashārī in Betreff der Rechtspflege gegeben.⁵

Die muhammedanische Lehre stellte sich gegen einen grossen Theil
der Tugendlehre der Araber nicht in Gegensatz,⁶ - es war namentlich die
rührende Treue gegen den Schutzsuchenden, welche der Islam in seine eigene

1) Vgl. Jerem 31 20, H L 5 4. 2) Ham p. 183 v. 1.

3) Zuhejr 1 40, vgl. Muḥīt al-muḥīt I, p 278^b, in der betreffenden
Kašīde sind auch juristische Reflexionen zu finden, man vgl. nur v. 60.

4) dem auch sonst Bewunderung für die Muse des Zuhejr zugeschrieben wird.
Ag IX, p. 147. 154

5) Al-Ġāhiz, Kitāb al-bajān Bl. 96^b—97^a = Ibn Kutejba, ‘Ujūn al-ach-
bāi Bl. 73^a. Ich verdanke den Nachweis der letztern Stelle meinem Freunde Hrn.
Baron v. Rosen.

6) Den Gedanken, dass die edeln Momente in der Muruwwa der Araber auch
fürder im Islam Geltung behalten müssen und gleichsam die Sanction der religiösen
Sittenlehre erhalten, drückt der Islam durch folgenden Grundsatz aus: lā dīn illā bi-
muruwwa d. h. es giebt kein dīn (Religion) ohne die Tugenden der altarabischen
Ritterlichkeit (muruwwa)

7) Zuvorderst Sure 4 40, dann in einer grossen Reihe von Traditionen, welche
man in Shejch Ahmed al-Fashanī’s Commentar zu der Arbā’in-Sammlung des

religiöse Lehre übernahm.⁷ — So wie man im Heidenthum die Wohnplätze von treulosen Menschen bei Gelegenheit allgemeiner Zusammenkünfte durch Fahnen soll bezeichnet haben, damit man solche Leute meiden könne,¹ so lehrt auch, und ohne Zweifel im Zusammenhang mit jener Sitte, der Islam, dass am Tage der Auferstehung vor perfiden Leuten eine solche Fahne aufgehisst wird.² Nichtsdestoweniger waren es entscheidende und grundlegende Momente der Sittenlehre der Ġāhiliyya, gegen welche der Islam in einen kaum vermittelbaren Gegensatz trat.

In solchen Momenten äussert sich der grosse grundsätzliche Unterschied zwischen Muhammeds Dīn und der altarabischen Muruwwa.³ Die Abhandlung, welche auf dies einleitende Kapitel folgt, wird das hervorragendste Moment dieses Gegensatzes zum Gegenstande haben. Hier wollen wir ein Detail hervorheben, welches dem Araber alle Tag und alle Stunde die Fremdartigkeit der Sittenlehre Muhammeds zu Bewusstsein kommen liess; es ist dies die Anschauung über die Wiedervergeltung.

Die vorislamischen Araber waren in Betreff der Wiedervergeltung erlittener Beleidigung nicht roher gestimmt als die gebildetsten Völker der alten Welt. Die Wiedervergeltung fällt für sie sowohl als Rache wie als Dankbarkeit⁴ unter den Gesichtspunkt der Sittlichkeit. Wenn wir gegen die Thatsache, dass dem vormuhammedanischen Araber Verzeihung und Versöhnlichkeit gegen Feinde nicht als Tugend galt, gerecht sein wollen, dürfen wir nicht vergessen, dass sie hierin nicht nur gegen sogenannte Naturvölker,⁵

Nawawī nr 15 zusammengestellt findet (Al-maġālīs al-saniyya fi-l-kalām 'alā-l-arbā'īn al-nawawīyya Būlāk 1292, p 57 ff

1) Al-Hādirae Dīwānus ed. Engelmann p 7, 4, über eine andere hierher gehörige Sitte vgl. Freytag, Einleitung in das Studium der arab Spr p 150.

2) B Adab nr 98

3) Unter dem Einflusse muhammedanischer Anschauung sind mehr oder weniger Altarabisches bewahrende, aber im ganzen durch die religiöse Richtung beeinflusste Definitionen der Muruwwa entstanden, für welche auf Al-Mubarrad p 29, Al-Muwasshā ed Brunnow p 31 ff, Al-'Iqd I, p 221, Al-Husri I, p 49 verwiesen werden kann. In manchen dieser Definitionen drückt sich ein sicheres Bewusstsein von dem Gegensatz der heidnischen Tugend und dem, was der Muhammedaner unter Tugend zu verstehen habe, aus. Es gab Pietisten, welche unter „Muruwwa“ im Islam das fleissige Lesen des Koran und das eifrige Besuchen der Bethäuser verstehen wollten (Al-'Iqd I c). Im Allgemeinen hat sich die Ansicht zur Geltung erhoben, dass es keine Muruwwa geben könne bei einem Manne, der Allāh's Willen verletzt (Ag XIX, p 144, 11).

4) Noch ein später Dichter spricht in diesem Sinne vom Hass als Zwillingsbruder der Dankbarkeit; Freytag, Chrestom. arab p 90, 1.

5) Ueber die Vergeltung als sittliches Princip bei den Naturvölkern s. Schneider, Die Naturvölker (Paderborn 1886) I, p 86

sondern auch gegen die gebildetsten Völker des Alterthums, Aegypter¹ und Griechen, nicht zurückstanden. Die grössten Sittenlehrer der letzteren sahen ja die Bestimmung des Menschen darin, die Freunde in der Zufügung von Gutem und die Feinde in der Zufügung von Schlimmem zu übertreffen; „süss den Freunden zu sein und sauer den Feinden, jenen ehrwürdig, diesen furchtbar zu sehen“, „dass jedes Unrecht, welches wir dem Feinde zufügen können vor Gott und Menschen als Gerechtigkeit zu gelten habe.“² Selbst der spätern stoischen Moral gilt es nicht als bedenklich, jemandem Schaden zuzufügen, wenn man durch Beleidigung hiezu gereizt wird (*laccessitus injuria*).

Dieselbe Richtung des sittlichen Gefühles ist es, die wir mit Bezug auf die Wiedervergeltung bei den vormuhammedanischen Arabern, aber auch noch nach dem Durchgreifen von Muhammeds Lehre bei jenen beggennen, die trotz der Herrschaft des Islam an den Attributen der altheidnischen Muruwwa festhielten

„Gutes mit Gutem“, so sagt ein altes Sprichwort, wer beginnt, ist der Edlere; Böses mit Bösem, die Schuld trägt, wer begonnen hat“,³ und dieser Grundsatz, das zugefügte Uebel wieder mit Bösem zu vergelten, bildet den hervorragendsten Titel jenes Selbstruhms, mit dem die Dichter des alten Araberthums ihren eigenen Charakter oder den ihres Stammes verherrlichen.⁴ Der sterbende Amr b. Kulthüm giebt seinen Kindern die Lehre für das Leben, dass nichts Gutes an jenem sei, der, wenn er beleidigt wird, nicht wieder beleidigt,⁵ und diesen Grundsatz hat er selbst, so lange er lebte, wie jeder rechte Araber treulich geübt. Prahlte er doch in seinem berühmten Preisgedicht damit, dass sein Stamm jeden, der gegen denselben in roher Weise handelt, an Rohheit zu überbieten sucht.⁶

„Als Darlehn halte ich das Gute und Böse,“
so spricht Aus b. Hagar,

„Böses vergelte ich dem, der Böses zugefügt, und Gutes für das Gute.“⁷

1) Noch zur Zeit des Ausgangs des Heidenthums, *Revue égyptologique* II, p. 84 ff. *Transactions of the Soc. of biblical archaeology* VIII, p. 12 ff. Thelo, *Vergelijkende Geschiedenis van de Egypt. en Mesopotam. Gods.* p. 160

2) vgl. Leopold Schmidt. *Die Ethik der alten Griechen* (Berlin 1882) II, p. 309 ff.

3) *Al-'Ikd* III, p. 129 wird dieser alte Spruch dem 'Omar zugeschrieben.

4) vgl. Kremer, *Culturgeschichte des Orients* II, p. 232.

5) *Ag.* IX, p. 185. 6) *Mu'allaka* v. 53.

7) *Ibn al-Sikkit* (cod. Leiden nr. 597) p. 336 ult.

Fa'ndî kurûdu-l-chejri w-al-sharri kullihî

Fabu'sû l-dî bûsin wa-nu'mâ li-an'umî.

Ja nicht einmal die Beschränkung, welche in dem oben angeführten Sprichwort zum Ausdruck gebracht ist, lassen die alten Araber immer gelten Zuhojr — ein Mensch von vielem Rechtssinn — rühmt von einem Helden, dass er Unrecht mit Unrecht heimzahlt, aber auch dann, wenn er selbst nicht angegriffen wird, Unrecht zufügt,¹ und in dem Gedicht, welches an der Spitze der in der Hamâsa gesammelten Heldenlieder steht, schmäh't der Dichter Kurejt b. Unejf die Angehörigen seines Stammes damit, dass sie das Unrecht, was ihnen zugefügt wird, mit Vergebung vergelten, und das Böse, das man ihnen anthut, mit Wohlthun heimzahlen.² Dies galt dem alten Araber als Schmach, so wie ihm ein Ideal des Helden

„Der Mann der Manner ist, wer sinnet früh und spät,
Wie Feinden Leid's er, Freunden Gut's erzeige“³

— ein Grundsatz, der fast wörtlich an ein Epigramm des Solon anklängt

Die Beispiele für solche Aeusserungen der alten arabischen Helden und Poeten könnten beträchtlich vermehrt werden, und jeder Kenner der arabischen Literatur hat wohl eine grosse Anzahl Belege zur Hand, die den obigen an die Seite gestellt werden können. Es ist schon oben angedeutet worden, dass auch in islamitischer Zeit in jenen Kreisen, welche die Traditionen der gahlitischen Weltanschauung pflegten, dieselbe Anschauungsweise zum Ausdruck kommt.

„Die Böses für das Gute dar nicht reichen
Und nicht erwidern Hartes mit dem Weichen“⁴

ist noch in der ersten Zeit des Islam ein Ruhm für jeden, von dem solches gesagt werden kann. Abû Mihgan, aus dem Stamm Thakif, rühmt von sich zur Zeit 'Omars, dass er „stark an Hass und Zorn sei, wenn ihm Unrecht zugefügt wird.“⁵

Und doch hatte der Islam auf diesem Gebiete menschlichen Gefühles eine mächtige Reform gepredigt. Aus Muhammeds Munde hörten die Leute von Mekka und die zügellosen Herren der arabischen Wüste zu allererst durch einen ihresgleichen den Gedanken aussprechen, dass Verzeihen keine Schwäche, sondern Tugend sei und dass man durch das Vergeben erlittener Unbill nicht gegen die Norm der rechten Muruwwa verstosse, sondern vielmehr die höchste Muruwwa übe: in Allâh's Wegen wandle.

1) Zuhojr Mu'allaka v 39; vgl v 57 wa-man lâ jazhmi-l-nâsa juzlamu, und Diwân desselben Dichters 17. 13.

2) Ham. p. 4, v. 3 3) ibidem p 730, v 2 = Ruckert II, p 285 nr 725

4) Abû-l-Ġûl al-Tahawî Ham p 13, v. 2 (Ruckert I, p. 5), man vgl auch Al-Farazdak ed. Boucher p. 46, 4

5) Turaf 'arabijja ed. Landberg p. 60.

Und es ist ein ganz anderer Sinn, der in den Worten des muhammedanischen Dichters¹ des folgenden Spruches weht.

„Beleidigung mit Milde und Verzeihen vergelten, heisst Nachsicht und Vergeben, wenn man richen könnte, ist Edelnuth“

als es jener war, der die altarabischen Poeten zum Kultus des Rachegefühles begeisterte

Wer eine Beleidigung nicht wieder vergalt, galt der Ġahlilja als gemeiner Feigling und gereichte dem Stamme zur Schande: „Die ihren Zorn unterdrücken und den Menschen vergeben“ ihnen wird im Koran (3. 128) das Paradies verheissen und die Tradition lässt Muhammed sagen, dass solche Leute nur sehr selten in seinem Volke vorkommen, hingegen aber in älteren Religionsgemeinden häufiger zu finden waren.² Und eine Hauptbedingung der göttlichen Vergebung ist nach dem Koran, dass auch der Mensch vergebe jenen, die gegen ihn gefehlt haben, und dass er erlittene Unbill zu vergessen suche (24: 22). „Vergelte das Böse mit etwas, was besser ist“ (23: 98). In dem ethischen Charakterbilde des Propheten konnte der Islam den Zug nicht missen, dass er „Böses nicht mit Bösem vergalt, sondern verzieh und Nachsicht übte.“³ Was der Koran hier im strengen Gegensatz gegen die altarabische Weltanschauung lehrt, das haben dann die frommen Muhammedaner in einer grossen Reihe von Traditionen befestigt und ausgearbeitet, und in keinem in das Fach der theologischen Ethik gehörenden Werke der muhammedanischen Wissenschaft, wird ein Kapitel über „Al-‘Afw“ vermisst werden.

Streng verpönt Muhammed die mukāfaa d. h. die Vergeltung (des Bösen mit Bösem) in erster Linie im verwandtschaftlichen Verkehr. Unter silat al-rahim (verwandtschaftliche Liebe) versteht er die Liebe, die dem Hass und der Lieblosigkeit nicht Gleiches entgegensetzt.⁴ Aber auch darüber hinaus lassen ihn seine Getreuen Liebe und Versöhnlichkeit predigen. „Soll ich euch sagen — so erzählt man ihm nach — welche Leute ich für die Schlechtesten unter euch halte? Wer einsam zu Tisch geht, seine Geschenke zurückhält, seinen Slaven schlägt. Wer ist aber noch schlechter als diese? Wer den Fehltritt nicht verzeiht, wer keine Entschuldigung gelten lässt, wer das Vergehen nicht vergiebt. Wer aber ist auch noch schlechter als diese? Wer den Menschen zürnt und dem wieder seine Nebenmenschen zürnen.“⁵ „Wer (in seiner Sterbestunde) seinem Mörder vergiebt — so lassen die frommen Muhammedaner ihren Meister sprechen — der kommt

1) Al-Mas'ûdî V, p. 101, 3.

2) Al-Bejdâwî z. St. I, p. 175.

3) Al-Nawawî, Tahdîb p. 41.

4) B. Adab nr. 14.

5) Al-Mubarrad p. 39

sicherlich ins Paradies.“¹ „Wer aber die Entschuldigung seines Nebenmenschen nicht annehmen will, der wird von Gott als so sündhaft betrachtet, wie ein Zollpächter.“²

Der Gesichtspunkt der Muruwwa war also ein wesentlich anderer geworden, und wir werden nicht staunen, wenn wir in der muhammedanischen Definition derselben die Forderung finden: dass man vergebe, wo man Wiedervergeltung zu üben im Stande wäre.³

V.

Dem arabischen Freiheitssinn schnurstracks zuwiderlaufend waren die Beschränkungen, die Muhammed und seine Lehre dem arabischen Volke^{*} von Religionswegen aufzulegen gesonnen war. Dem Ramadānfasten konnte der echte Araber in der ersten Zeit des Islam nicht viel Geschmack abgewinnen; das lange Fasten im Grabe sollte ihn der Enthaltbarkeit auf Erden entheben.⁴ Noch in viel späterer Zeit äussert sich der Widerwille der echten Araber gegen die asketischen Enthaltungen, wie sie der Islam vorschreibt.⁵ Am kräftigsten kehrte sich dieser Widerwille zu Muhammeds

1) Ibn Haǧar I, p 436

2) *ibid* I, p 524 Der Steuernheber, ‘āmil al-charāǧ, ist in der arabischen Literatur eine antipathische Figur (Ag IX, p. 129, 9), zumal der Zollner (makkās oder mākīs). Man findet die arabischen Anschauungen über dies Gewerbe und einige darauf bezügliche Sagen und Gedichte bei Al-Ġāhiz Kitāb al hejwān (Hschl. d. k. Hofbibliothek in Wien) Bl. 326^a. Die muhammedanische Legende schreibt dem König David einen Ausspruch zu, in welchem selbst die Zehendeinnehmer (āsshār) von der Gnade Gottes ausgeschlossen werden. Ag XVIII, p 159 unten. Nach einer andern Legende bedeutet das Schreien des Esels einen Fluch gegen den Zollner und seinen Erwerb, das Krachzen des Raben eine Verwünschung der Zehendeinnehmer. Al-Damīnī II, p 122. Vgl. einen muhammedanischen Ausspruch über Zollner bei Al-Zarkashī, Ta’rīḥ al-daulatejn ed Tunis 1289, p 63, 2, ein Gedicht gegen Zoll- und Steuernheber Jākūt II, p 938. 11 ff. Dieser Antipathie ist es zuzuschreiben, dass Makkās geradezu die Bedeutung „Betrüger“ erhält. Ag IX, p. 129, 1. Parallelen für diese Gesinnung bietet das jüdische Alterthum (s. darüber Edersheim, The life and times of Jesus, 2. Ausgabe I, p 515—18).

3) Al-Husrī I, p. 49 al-‘afw ‘ind al-makdaia (auf Mu‘āwija zurückgeführt).

4) Ibn Durejd p. 142, 13 ist wohl nur ein typisches Beispiel. Charakteristisch ist, wie der beduinische Dichter (Ġarībī) den „Beten und Fasten“ (al-musallī al-sā‘im) unter Ausdrücken tiefer Verachtung erwähnt. Al-‘Ikd III, p 414, 24. Diese Beispiele Hessen sich leicht vermehren.

5) Al-Ġāhiz (Bajān fol 128^b) erzählt, dass in Gegenwart eines Beduinen die fromme Enthaltbarkeit, das viele Beten und Fasten eines Mannes gerühmt wurde: „Pfui! dieser Mann scheint zu glauben, dass sich Gott seiner nicht erbarmt, so lange er sich nicht in dieser Weise martert.“ (hattā jū ‘addib nafsahu hādā-ta-ta’ḍīb)

Zeit gegen die Beschränkungen, die hinsichtlich des geschlechtlichen Verkehrs und des Weingenusses gefordert wurden. Al-Atjabân (die beiden Wohlschmeckenden) so nannten sie den Wein und die geschlechtliche Zuchtlosigkeit. Als Al-Ashâ sich anschickte, zu Muhammed zu gehen und ihm seine Huldigung darzubringen, wollten ihn seine heidnischen Genossen von diesem Vorhaben dadurch zurückhalten, dass sie ihm vorhielten, dass Muhammed diese Atjabân beschränke.¹

Im geschlechtlichen Leben herrschte unter ihnen eine Freiheit, deren sie sich nur ungerne auf Muhammeds Befehl, der sich auf eine Autorität stützte, die ihnen nicht heilig war, begeben mochten. Die Autorität des Dîn war die Offenbarung Gottes, die der arabischen Muruwwa war die althergebrachte Uebung, welche auf die Ueberlieferung der Ahnen gegründet war. Diese aber war mit Bezug auf den geschlechtlichen Verkehr freier und durch jene Schranken unbengt, welche nun Muhammed im Namen Allâh's aufzustellen gesonnen war. Und da ist es nicht auffallend, wenn wir hören, dass die Hudejliten an den Propheten das Ansinnen stellten, ihnen auch nach ihrem Anschluss an die Sache des Islam die geschlechtliche Unzucht zu erlauben.² Auch nach dem durchgreifenden Siege des Islam begegneten wir dem Versuche des Arabers, die muhammedanischen Schranken des ehelichen Gesetzes abzustreifen. Ein Beispiel aus der Zeit 'Othmâns³ ist für die Fortdauer der arabischen Opposition gegen die ehengesetzlichen Beschränkungen des Islam nicht so bezeichnend, wie ein späteres Beispiel aus dem V. Jhd. des Islam. Da finden wir in der arabischen Fürstenfamilie der Banû 'Ukajl in Mesopotamien, welche trotz ihrer ausgebreiteten Herrschaft, ihre nomadisch-nationalen Gewohnheiten fortsetzt — die Fürsten leben unter Zelten — den Kirwâsh, der uns besonders durch seine Kämpfe gegen die Bujidondynastie bekannt ist. Dieser Kirwâsh soll gleichzeitig zwei Schwestern zu Ehefrauen gehabt haben; als man ihn darob vom Standpunkte des muhammedanischen Gesetzes zur Rede stellte,

1) Thorbecke, Morgenl. Forschungen p. 244; andere Version A. g. VIII, p. 86.

2) Al-Mubarrad p. 288; vgl. Robertson-Smith p. 175. Darauf bezieht sich das Spottgedicht des Hassân b. Thâbit bei Ibn Hishâm p. 646, 4 ff; vgl. Sibawejhî ed. Deronbourg II, p. 132, 9, p. 175, 11.

3) Zu 'Othmâns Zeit muss der syrische Statthalter einem arabischen Manne gegenüber, der seine leichtfertig geschiedene Frau ohne weiteres wieder zurücknehmen will, dem muhammedanischen Gesetz Geltung verschaffen: „Gottes Sache ist wichtig, deine und deines Weibes ist gering, du hast keinen Weg rechtens zu ihr (nach dem Religionsgesetz): Al-Tabrizî zu Ham. p. 191. (Zu beachten ist auch A. g. VII, p. 164, 17.) Vor dem Islam erfolgte die Ehescheidung aus sehr wichtigen Ursachen, Zuhejr 12: 1, A. g. IX, p. 5, 3 v. u. Von einer schonen Frau sagt man: eine Frau, welche die Scheidung nicht zu fürchten braucht. Hudejl. 169: 10.

entgegnete er: „Wie viel findet man denn in unseren Gewohnheiten, was dem religiösen Gesetze entsprechend ist?“ Er wünschte sich Glück dazu, dass nur der Mord von fünf oder sechs Beduinen sein Gewissen belastete. Was die Städter betrifft, so kümmert sich Gott nicht um sie.¹

Widerlich erschien der arabischen Sinnesart die asketische Beschränkung der individuellen Willensfreiheit in Speise und Trank, wie sie Muhammed im Namen Allāh's von ihnen forderte. Diese waren Beschränkungen ganz anderer Art, als die merkwürdigen Gebräuche und Enthaltungen, von denen Sure 5: 102, 6: 139—45 als heidnischen Ueberlieferungen und Sitten geredet wird.² Von anderem Schlage waren die Opfer der Enthaltbarkeit, die ihnen Muhammed auferlegen wollte. Sich dem Suffe ergeben galt auch dem tugendhaften Araber als wenig rühmliche Eigenschaft. „Zwei Trünke macht er des Tags und vier bei Nacht, so dass er geschwellenen Gesichts und feist wird“,³ so schmäht er den Feind, und wen er rühmt, von dem lobt er, dass er im Weintrunk seine Habe nicht vergeudet.⁴ Bar-rād b. Kajs, der Urheber des zweiten Fgārkrieges, wurde von seinen Stammesgenossen, den Banū Damra, und später von anderen Stämmen, bei denen er Schutz suchte, aus dem Stammverbände ausgestossen, weil er sich dem Trunk und der Ausschweifung hingab.⁵ Man sieht hieraus, dass solche Individuen auch bei den vorislamischen Arabern nicht wohl gelitten waren. Aber sich auf den Genuss des zahmen Dattelsaftes beschränken⁶ und dem Wein völlig entsagen müssen, seinen Genuss sogar als sündhaft und entehrend betrachten, das war zu viel von dem Araber verlangt, der zu nichts weniger als zur asketischen Enthaltbarkeit geneigt war, der vom Ruhme seiner Nationalhelden singend, sie als „Spender des Weines“ pries⁷ und dessen gefeiertesten Dichter und Helden im Heidenthume den funkelnden

1) Ibn al-Athīr ann 443 IX, p 219 ed Būlāq, vgl Journal of Royal Asiatic Soc. 1886, p 519.

2) Vgl. auch Ibn Du'ejd p. 95. Es ist eine Uebertreibung, wenn Barbier de Meynard aus Ag. VII, p 17, 2 folgert, dass noch in vorgeschrittenen muhammedanischen Zeiten die Tamimiten (noch im II Jhd ?) an den alten arabischen Gebräuchen bezüglich der Bahīra- und Sā'iba-Kameele etc. festhielten. Journal asiat. 1874 II, p 208 Anm. unten

3) Tarafa 16 4. Man vgl. einige hieher gehörige Stellen bei Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache, p. 144.

4) Zuhejr 15. 34; vgl. jedoch Tarafa, Mu'all. v. 53. 59.

5) Caussin de Perceval I, p 301

6) nakī' Ag. IX, p 3, 5 v. u, vgl. B. Nikāh nr. 78.

7) Ag. XIV, p. 131, penult. sabba'u chamrīn. Eine Variante im 'Iqd. I, p. 44, 15 (wo das betreffende Gedicht dem Ḥassān b. Thābit zugeschrieben wird): shurribu chamrīn.

Inhalt des Bechers besangen und dabei Gedanken, wie z. B. folgende auszusprechen pflegten:

„Wenn ich Wein getrunken habe, so setze ich mein Vermögen auf's Spiel und meine Ehre wird reichlich und kann nicht geschädigt werden.“

(d. h. wie der Scholiast dies umschreibt: Seine Trunkenheit treibt ihn zu den Aeusserungen des Seelenadels und hält ihn von allem Niedrigen zurück,¹⁾ oder:

„Du siehst, dass der geizige Filz freigebig wird, wenn das Kreisen der Becher zu ihm gelangt.“²

„Wenn der Becher über mir Macht gewinnt, so kommen meine Tugenden zum Vorschein und meine Genossen haben nichts Arges von mir zu fürchten, und nicht meinen Geiz zu scheuen.“³

Wir sehen, der Araber ist trotz der ihm durch die Natur seines Landes auferlegten Entbehrungen nicht zur Askese geneigt, und wir können begreifen, dass ihm Muhammed die Enthaltensamkeit von den Gentissen des Heidenthums ganz vergeblich gepredigt hat. Es ist im ganzen ein hedonistischer Ton, der sich durch die Aeusserungen seiner Weltanschauung hindurchzieht.

„Du bist vergänglich, geniesse denn die Welt! Rausch und schöne Weiber, weisse wie die Gazellen und braune wie die Gotzenbilder.“⁴

Besonders der Wein treibt zur Tugend, zur Ehre, zur Freigebigkeit an und nun sollte er als schmutzige Sünde (riġs) und das Werk des Šhojtān, wie ihn der Koran nennt, als „Mutter der grossen Sünden“ (ummān-al-kabā'ir), wie ihn die Theologen mit Vorliebe bezeichnen, gebrandmarkt werden.

Dies wollte nicht recht in den Kopf der echten Araber, die sich mit Wonne manchen Tropfens erinnern, mit dem sie auf Streifereien in Syrien und Mesopotamien,⁵ in deren Kneipen manch kecker Unsinn getrieben wurde,⁶ den Gaumen netzten. Und es waren die Bestberühmten unter ihnen, welche sich des Weintrunks wacker rühmen, am liebsten wenn der Wein „roth wie das Blut des Schlachthieres“,⁷ aber auch wenn er mit Wasser und Honig gemengt⁸ — denn das Trinken ungemengten Weines galt gewöhnlich als

1) Antara, Mu'all v 39. 2) Amr b Kulthūm Mu'all. v. 4.

3) Al-Mubarrad p 73 4) Imrḳ 64·7

5) Vgl. Gudi, Della sede primitiva dei popoli semitici p. 43 ff.

6) Ag IV, p. 16

7) Hassān b Thābit, Dirwān p. 84, 8, Ibn Hish. p. 522,*8, Ag. X, p. 30 ult. 64, 11, XIX, p. 155, 12; Ibn al-Sikkīt p. 176 (Al-Āshā) vgl. Gudi l. c. p. 45.

8) Amr b Kulth. Mu'all v 2; Mufadd. 25·75 37·21; Ag. II, p. 34, 29. Häufig wird „Wolkenwasser“ (mā'u saḥābin) erwähnt Imrḳ. 17. 9, Ḥam. p. 713

gefährlicher Excess.¹ Ist ja der echte Gentleman jener, „dessen Hände hurtig sind mit den Mejsirpfeilen, wenn es wintert, der die Fahne des Weinhändlers, (weil er seinen Vorrath ganz erschöpft hat), herabreisst“;² und auch der Dichter hat wohl alltägliche Zustände geschildert, der von sich rühmen durfte:

„Suchest du mich in der Versammlung des Stammes, so findest du mich,
Und wenn du Jagd auf mich machst in den Weinschenken, so erjagst du mich.“³

Den mit Zurechtweisungen stets bereiten Frauen⁴ suchen sie zuvorkommen, indem sie zeitlich morgens,⁵ noch ehe die Tadlernnen erwacht sind, dem schäumenden Trunke fröhnen. Recht laut und munter mag es bei solchen Kneipereien zugegangen sein, denn nicht ohne Grund wird das „laute Gewieher des Kriegssrosses“ mit den Gesängen beim Trinkgelage verglichen, welche mit Cymbeln begleitet werden.⁶ Nur wenn ihm der Tod eines geliebten Wesens in Trauer versetzt, da unterlässt der Araber den Genuss des Weines, und wenn die Pflicht der Blutrache auf ihm lastet, rührt er an den Becher nicht, solange er dieser heiligen Pflicht nicht Genüge gethan hat. Erst dann sagt er wieder „hallat li al-chamr“, es ist mir erlaubt, Wein zu trinken. Es muss dies eine Art religiöser Gewohnheit gewesen sein.⁷

v 3, vgl. Nâb 27: 12, und die Frische desselben hervorgehoben Labîd p. 120 v. 3, Homig, Hud 131 3

1) Ag. XII, p 128, 4 (vgl. einen Doppelgänger ib III, p. 17, 17). Nichtsdestoweniger heisst das Mischen des Weines im Altarabischen die Verwundung (= shağga, Mufadd 10. 4 Ag VI, p 127, 20 Bânat su'âd v 4 ed Gûdi p. 34, kara'a, ZDMG XXXVI, p. 622 oben, XL, p. 573 v. 137 safaka, Ġauh s v mrrh vgl. 'Alk 13 41) oder gar Todtung Ag XIX, p 93. 13, Hassân b. Thâb. p. 73 vgl. Al-Mejdânî II, p 47 Ag VIII, p 169 Ibn Durejd, Malâhin ed. Thorbecke p 14, 5. Ueber lebendigen und todtten Wein vgl. das Gedicht des Ibn Atîât Ag II, p 86 unten. Dies Bild weiter verfolgend, hat man auch die Rache für den Getodteten (thâr) mit hineingezogen (Al-Âmidî, Kitâb al muwâzana, Stambul 1287, p 24, ib 31) In der spätern Poesie wird die Mengung des Weins auch als Verunreinigung desselben bezeichnet (Ag V, p 41, 20). Die arabische Uebelieferung bezeichnet mit Namen jene Manner, welche ungemischten Wein tranken, Ag XXI, p 100 Abulfeda, Hist. anteislam p 136, 4 v. u. Vom Wein wurde der Ausdruck surf (ungemischt) bzw. mizâg (Mischung) gerne auch auf andere Begriffe übertragen z B den Tod oder die Treulosigkeit, sirfan lâ mizâga lahu (Hassân Diwân p 98, 7, 101, 2) Ag. XV, p 79, 13 sarîh al-mauti Ham. p 456 v 6, vgl. Al-Muwasshâ ed. Brunnow p 85, 19

2) 'Ant. Mu'all v 52 3) Tarafa Mu'all v 46. 4) Ham p. 455 v. 6

5) Dem Fruhtrunk wurde vor allen Tageszeiten der Vorzug gegeben, Ag. X, p 31, 16, XIX, p. 120, 5 v u. Labîd, Mu'all. v 60 61

6) Mufadd 16·17 vgl. 'Ant Mu'all. v 18 Ham p 562 v 6 musmi'ât beim Gelage.

7) Beweisstellen jetzt in Wellhausens Reste arab. Heidenthums p 116 Dazu noch Imrk 51: 9 10 und Ag. IX, p 7, 8; ib. 149, 2 (für die verschiedenen

Die verherrlichende Beschreibung des Weines ist ein so unerlässlicher Bestandtheil echter arabischer Poesie geblieben, dass man selbst Ḥassān b. Thābit, den ersten muhammedanischen Dichter, und die Posaune des Ruhmes Muhammeds und seiner Siege, gerade in jenem Gedichte, in welchem er die Eroberung Mekkā's besingt, sich der Worte nicht erwehren lässt:

„Wenn wir Ungebührliches begohen — ob nun Balgerei oder Beschimpfung — so walzen wir die Schmach auf den Wein (den wir unmässig getrunken).

Und wir trinken ihn weiter und wir werden dadurch zu Königen“¹ . . .

Die Echtheit dieses Gedichtes ruht freilich auf sehr schwachem Grunde; aber in jedem Falle ist die angeführte Stelle mindestens ein Beweis für die Thatsache, dass das Volksbewusstsein früherer Zeit keinen Anstoss daran nahm, in einem religiösen Gedichte vom Weintrinken reden zu lassen. Später hat man sich daran allerdings gestossen und die Ausflucht erfunden, dass Ḥassān seine mekkanische Siegeskaside einem Gedichte anhängte, welches er noch als Heide verfasst hatte. Man erzählte sich, dass der fromme Dichter vor einer Gesellschaft von jungen Leuten vorüberging, die eben dem Weine munter zusprach; und als der fromme Mann die Trinker darüber zu Rede stellte, die Antwort erhielt: „Wir hätten gerne das Weintrinken aufgegeben, aber deine Worte: ‚Wenn wir Ungebührliches u. s. w.‘ haben uns wieder dazu zurückgeführt.“² Auch sonst haben wir von Ḥassān das Trinken verherrlichende Gedichte³ aus der heidnischen Zeit.

Freilich haben auch muhammedanische Frömmeler⁴ noch ein Mehreres gethan, um dem Wein ein Leides zuzufügen, und dies wollen wir hier, da der Name des Ḥassān b. Thābit genannt wurde, gleich vorwegnehmen. Es scheint den frommen Leuten darum zu thun gewesen zu sein, den Nachweis zu führen, dass die Zeiten sich in Betreff der Wirkung des Weines geändert haben. Wohl mag er in heidnischer Zeit jene edle Wirkung geübt haben, welche die alten Dichter von ihm rühmen; aber seitdem das Gesetz Allāh's dies Getränk verpönt hat, ist es die Ursache aller Unzuchtigkeit geworden. Diesen Gedanken sollte wohl folgende Erzählung zur Anschau-

Objekte der Abstinenzgelubde) Einleit. zu Zuh. Mu'all. ed. Arnold p. 68 Ibn Hishām p. 543. Damit im Zusammenhang ist die Redensart al-nādir al-nuḍūr 'allejja Ag. X, p. 30, 13 zu verstehen.

1) Ibn Hishām p. 829, 6 2) Al-Suhejlî z. St. Anmerkungen p. 192

3) Ag. IV, p. 16 unten. Man vgl. die Gedichte p. 90 und 99 in seinem Dîwān ed. Tunis, welche die echte Weinseligkeit des heidnischen Dichters athmen. Zu beachten ist p. 39, 8 „Ich schwore, nie vergesse ich deinen Verkehr, so lange Säufer die Susse des Weins besingen.“

4) Die Gewährsmänner der folgenden Nachricht sind nämlich Ḥarīga b. Zejd, einer der sieben medinischen Theologen (st. 99) und 'Abd-al-Rahmān b. Abî-l-Zinād, Traditionsgelehrter und Muftî in Bagdad (st. 174).

ung bringen, die man nicht ohne Absicht gerade dem Ḥassân in den Mund gelegt hat. Er war der Poet des Ueberganges vom Heidenthum zum Islâm und als solcher am besten geeignet, dem von den Theologen beabsichtigten Gedanken als Träger zu dienen.

„Als der fromme Dichter von einer in der Familie Nabî veranstalteten Unterhaltung nach Hause kehrte, — so berichtet sein Sohn — da warf er sich auf sein Ruhebett, legte seine Füße über einander und sprach: ‚Die beiden Sangerinnen Râ'ika und ihre Genossin 'Azza al-mejlâ' haben mir die wehmüthige Erinnerung erweckt an die Unterhaltung bei Ġabala b. al-Ajham zur Heidenzeit; seither haben meine Ohren ähnliches nicht zu hören bekommen.‘ Dann lächelte er und setzte sich aufrecht und erzählte: ‚Ich habe zehn der Sangerinnen gesehen; fünf griechische, die sangen griechische Weisen mit Harfenbegleitung, fünf andere sangen nach Weise der Leute von Hîra; Ijâs b. Kubejda, der Protector aller arabischen Gesangkünstler aus Mekka und anderen arabischen Gegenden führte sie dem Ġabalâ zu. Setzte er sich zu einem Trinkgelage, so wurde der Saal mit allen Kostbarkeiten geschmückt und allen Wohlgerüchen erfüllt, er selbst war in die kostbarsten Kleider gehüllt. Aber, bei Allâh, nie setzte er sich an ein solches Gelage, ohne dass er mir und den übrigen Tischgenossen seine kostbare Kleidung als Ehrengeschenk dargereicht hatte. So fein war seine Lebensart, trotzdem er Heide war. Lachelnd und ohne die Bitte abzuwarten, streute er seine Geschenke aus, und dabei war sein Antlitz freundlich und seine Rede fein. Nie horte ich von ihm eine Obscoenität oder Rohheit. Ja damals waren wir allesammt Heiden! Nun aber hat uns Gott den Islâm offenbart und allen Unglauben damit ausgetilgt und wir haben das Weintrinken und alles Verwerfliche verlassen und ihr seid heute Muslime, ihr trinket diesen Wein aus Dattel- und Traubensaft; und wenn ihr drei Becher getrunken, so begeht ihr alle Ausgelassenheiten.‘“¹

Man sieht, die Erzählung ist aus der Beobachtung heraus erdichtet, dass die Araber die Genüsse des Heidenthums nicht só leichten Kaufs der Predigt einiger griesgrämiger Frommen von Medina zum Opfer brachten. Hat ja bereits Muhammed seinen Glaubigen predigen müssen, dass sie wenigstens das Gebet nicht im betrunkenen Zustand verrichten mögen.² ein Verbot, das ältern Ursprungs ist, als die später erfolgte allgemeine Verdammung des Weingenusses, aber dessen Nothwendigkeit uns auf das Verhalten der Araber gegen die spätere Massregel des Propheten vorbereiten kann. Das allgemeine Weinverbot hatte auch nach Muhammeds Tode nicht viel Glück bei den Arabern. Dies war die Zeit, in welcher auch die socialen

1) Aġ XVI, p. 15. 2) Sure 4. 46 Noldeke, Gesch. d. Korans p. 147.

Ueberreste des Heidenthumes noch nicht völlig überwunden waren; wie hatte nun in den Kreisen, aus welchen jene noch auszutilgen waren, die Anerkennung der Beschränkungen, welche das Gesetz des Propheten brachte, sich plötzlich einbürgern können? Da finden wir noch zur Zeit 'Omars den Fezariten Manẓūr b. Zabān jene Ehe aufrecht erhalten, die er zur Zeit des Heidenthums mit der Gattin seines verstorbenen Vaters eingegangen war. Auch des Weintrinkens wurde dieser Manẓūr bei dem strengen Chalifen angeklagt, und dieser liess ihm wohl Verzeihung angedeihen, nachdem er „vierzig Schwüre“ darauf leistete, dass er vom religiösen Verbote keine Ahnung hatte. Als 'Omar die blutschänderische Ehe des Manẓūr aufloste und ihm das weitere Weintrinken untersagte, da sprach dieser das wahrhaft heidnische Wort:

„Bei allem, was meinem Vater heilig war, schwore ich fürwahr, ein Dīn, welches mich von Malika gewaltsam trennt, ist eine grosse Schmach.“

„Nichts kummert mich mehr, was das Schicksal bringt. wenn man mir Malika und den Wein verwehrt.“¹

So manchen Araber wird es wohl gegeben haben, der den Genuss und die Lobpreisung des Weines trotz der Einkorkerung und anderer Strafen, die man über ihn verhängte, nicht aufgeben mochte, und sich hiermit in bewussten Gegensatz zum Gesetz stellte. Ein wahrer Typus für solche Leute ist der Dichter Abū Miḥḡan al-Thaḡafi zur Zeit 'Omars I.

„Gieb mir, o Freund, Wein zu trinken, wohl weiss ich, was Gott über den Wein geoffenbart hat

Reinen Wein spende mir, damit meine Sünde grösser sei, denn erst wenn man ihn ungemischt trinkt, wird die Sünde vollständig.“²

„Ist auch der Wein selten geworden, und hat man ihn uns auch entzogen, und hat ihn auch der Islam und die Strafdrohung von uns geschieden:

Dennoch trinke ich ihn in aller Frühe mit vollen Zügen, ich trinke ihn ungemischt, und werde von Zeit zu Zeit lustig und trinke ihn mit Wasser gemengt.

Mir zu Häupten steht eine Sängerin, wenn sie ihre Stimme erhebt, kokettirt sie.

Bald singt sie laut, bald singt sie leiser, summend, wie die Fliegen im Garten summen“³

Einkorkerung hat ihn von dem Genuss nicht zurückgeschreckt,⁴ und es ist gerade für den Sinn dieser Leute charakteristisch, dass der Dichter dem

1) Ag XI, p. 56, 7 = XXI, p. 261.

2) Turaf 'arabiyya ed Landberg p. 68, 8. L. Abel, Abū Miḥḡan poetae arabici Carmina (Leiden 1887), nr. 21.

3) Ag XXI, p. 216, 15 Turaf p. 69 penult ff. ed. Abel nr. 4. Dieser Vers ist eine Entlehnung aus 'Antara Mu'allaka v 18, welchen Vers man als Beispiel für originelle Invention bei arabischen Dichtern anzuführen pflegt. Mohren, Rhetorik der Araber p. 147 vgl. Al-Huṣṣrī III, p. 36

4) Ibn Ḥaḡar IV, p. 329.

Genuss des Weines freiwillig gern entsagt, der angedrohten Strafe sich aber stolz entgegenstemmt.¹

Den „verrücktesten Vers, der je gedichtet worden ist,“² nannte man folgendes Gedicht des Abû Mihgân:

„Wenn ich sterbe, so begrabe mich an die Seite eines Weinstocks, damit mein Gebein noch nach meinem Tode von seinem Saft sich sättigen könne.

„Begrabe mich nicht in der Ebene, denn ich fürchte, dass ich dann nicht Wein genessen kann, wenn ich einmal todt bin.“³

Einen ähnlichen Gedanken lässt der Weindichter der Umajjadenzeit Abû-l-Hindî auf seinen Grabstein schreiben:

„Wenn ich einstmals sterbe, so machet aus Weinreben mein Todtengewand und eine Kelter lasset mein Grab sein.“⁴

Nicht nur die dichterische Lobpreisung des Weines dauert fort. Da finden wir gleich in der Generation nach Muhammed eine lustige Trinkbrüderschaft, unter deren Mitgliedern der Sohn des frommen Abû Ejyûb al-Anşârî Platz nimmt und von den Lippen des letztern können wir folgendes Trinklied hören:

„So schenke mir denn meinen Becher ein, und lasse die Rede des Schmahers;

„Erfrische die Knochen, deren Endziel die Verwesung ist!

„Denn das Saumen des Bechers oder die Vorenthaltung desselben ist der Tod;

„Dass aber der Becher zu mir gelange, ist mir Leben.“⁵

Die Ueberlieferung aus den ältesten Zeiten des Islam zeigt uns, dass es unter den Vertretern des echten Araberthums freiheitsliebende Personen gab, denen das neue System mit seiner Verpönung und Bestrafung des freien Genusses so durch und durch zuwider wurde, dass sie die ganze Gesellschaft, als sie mit der Durchführung des Dîn ihnen gegenüber Ernst machen wollte, lieber vollends verliessen, als dass sie sich ihrer Freiheit begeben hatten. Ein solcher war Rabî'a b. Umajja b. Chalaf, ein angesehener und seiner Freigebigkeit wegen berühmter Araber. Er wollte im Islâm das Weintrinken nicht aufgeben und huldigte selbst im Ramadânmonat dem

1) Turaf 'arabîja p 69, 6 Abû Jûsuf, Kitâb al-charâg (Bûlâk 1302) p 18, 2 Bemerkenswerth ist hier das Wort tahhara, reinigen, in der Bedeutung: bestrafen, ganz so wie bei den Karmathen dieses Wort für die Todesstrafe gebraucht wird, vgl. De Goeje, Mémoires d'histoire de géographie orientales I (Leyden 1886) p. 53 133 M. Muller fuhr auch das lateinische punire auf die Bedeutung: reinigen zurück (Essays II¹, p 228).

2) Al-Damîrî II, p 381

3) Ag XXI, p. 215, 8 ff., 218, 10, Turaf 'arab p 72, 5 v. u. ed Abel nr 15, vgl 'Ikd. III, p 407

4) Ag. ibid 279, 12 5) Ag. XVIII, p 66

Becher. Dafür wurde er durch 'Omar aus Medina verbannt. Der stolze Mann wurde durch diese Massregel so sehr gegen den Islam verbittert, dass er auch nach 'Omars Tod nicht nach der Residenz zurückkehren wollte, obwohl er Hoffnung gehabt hätte, unter 'Othmān mehr Nachsicht zu finden. Er wanderte lieber in das Reich der Christen aus und ward selber Christ.¹ Dasselbe Ereigniss wird aber auch aus dem nächsten Jahrhundert mit Bezug auf Al-Ṣalt b. al-Āṣi b. Wābisa erzählt; ihn bedrohte 'Omar II., als er Statthalter im Ḥigāz war, mit der Strafe der Geisselung, aber der stolze Araber aus dem Stamm der B. Machzūm zog die Annahme des Christenthums einem Regimente vor, das die Beschränkung der menschlichen Freiheit in Speis und Trank auf seine Fahne geschrieben.²

Unter 'Omar I. hat man sich Mühe gegeben, den Widerspruch der Araber zu besiegen und der Chalif scheint auch in diesem Punkte mit der Ausrottung alles Heidnischen Ernst gemacht zu haben. Al-No'mān b. 'Adijj, den 'Omar zum Verwalter von Mejsān bei Baṣra einsetzte, dichtete einst ein munteres Weinlied:

„Hat nicht Al-Ḥasnā' erfahren, dass ihr Gemahl zu Mejsān den Weingläsern und Humpen eifrig zuspricht?“

Dann:

„Bist du mir ein guter Zechbruder, so reiche mir den grossen Becher zum Trunke, nicht aber den kleinen zerbrochenen;

Vielleicht wird es uns gar der Fürst der Gläubigen übel vermerken, dass wir in dem verfallenen Schloss gemeinsam des Trunkes pflegen“ u. s. w.

Als 'Omar von diesem Gedichte seines Beamten erfuhr, da rief er aus: „Ja wohl! ich vermerke es übel!“ und sendete ihm seine Abberufung. Der Dichter aber entschuldigte sich bei dem Chalifen in folgenden Worten: „Bei Gott, o Fürst der Gläubigen! Nie habe ich etwas von dem gethan, was ich in meinem Gedichte sage. Aber ich bin Dichter, und habe Ueberfluss an Worten, den verwende ich nun in der Weise, wie es die Dichter eben pflegen.“ „Ich schwöre — entgegnete 'Omar — du wirst mir mehr kein Amt verwalten, wenn du auch nur gesagt hast, was du gesagt hast.“³

Dieselbe Ausflucht, die hier der dichterische Statthalter benutzt, ist dann später typisch geworden. Die Herrschaft der Umajjaden war nicht

1) Ag. XIII, p. 112 Nach den Quellen des Ibn Haḡār I, p. 1085 wäre er bereits unter 'Omar zu Heraklius ausgewandert und diese Episode hätte dem 'Omar zu dem Entschlusse bewogen, niemals jemand aus Medina zu verbannen. Auch Ibn Durejd p. 81 lässt ihn unter 'Omar zum Christenthum übertreten; statt der Verbannung wird dort die Geisselstrafe erwähnt

2) Ag. V, p. 184.

3) Ibn Ḥishām p. 786 Ibn Durejd p. 86 Al-Damirī II, p. 84.

dazu angethan, die Weinlieder verstummen zu lassen. Drückt sich doch in ihr eben der Geist der Opposition gegen die Frömmigkeit von Medina aus, welche den Vertretern des alten Araberthums nicht behagte. Charakteristisch sind in dieser Beziehung die Weingedichte des Ḥāritha b. Badr (st. 50), welche man in dem unlängst von Brünnow herausgegebenen Supplement-Bande zum Agānī-Buche finden kann. Die Tradition der Verherrlichung des Weines erlitt demnach keine Unterbrechung in der arabischen Poesie, nur selten tönt uns eine Stimme, die dem Weingenusse feindlich klingt, entgegen,¹ und so stehen wir der einzigen Erscheinung gegenüber, dass die Dichtkunst eines Volkes durch Jahrhunderte ein lebendiger Protest ist gegen die Religion desselben Volkes.² Den frommen Männern gegenüber hatte man nun die Entschuldigung zur Hand, dass alles dies nur leere Rede sei, die nicht als Spiegelung des wirklichen Betragens betrachtet werden könne.³ Sprachen ja die Dichter — wie dies im Koran von ihnen gesagt wird (26: 225) — Dinge, die sie nicht übten.⁴ So wurden denn die Weinlieder der Abū Nuwās und ähnlicher Geister zu normalen Erscheinungen in der arabischen Literatur. Zur selben Zeit hat auch dies ererbte arabische Gefühl sich in anderen Formen der Literatur Geltung verschafft. Wir halten eine Erzählung für charakteristisch genug, um ihr hier Raum zu gönnen, um so mehr, da sie für mehrere in diesen Abhandlungen zur Sprache kommenden Momente ihre Bedeutung hat. Es wäre schwer, pünktlich zu bestimmen, wann unsere, von Anachronismen der grössten Art wimmelnde Erzählung erdichtet wurde; aber uns genügt, zur Würdigung derselben so viel auszusprechen, dass sie den lebhaften Protest des arabischen Geistes gegen die zu Anfang der 'Abbāsidenzeit wieder zur Geltung kommenden theologischen Reaction⁵ darzustellen scheint. Und man wird zugestehen müssen, dass sie

1) 'Abdallāh b. Zubejr al-Asadī Ag. XIII, p 46

2) Andere von den Theologen streng verpönte Dinge, wie z. B. der profane Gesang — man weiss ja, wie die Theologen und Pietisten über Gesangskunstler dachten — wurden direct unter den Schutz „der Genossen und Nachfolger“ gestellt, wie man aus Ag VIII, p 162 unten sehen kann, auch die Zulässigkeit der Liebeslieder bestrebte man sich durch die Autorität des Propheten zu decken, Al-Muwassḥā ed Brünnow p 105

3) Auch bei Liebesliedern hielt man dies für möglich Al-Husri I, p 220

4) Al-Maḥḥarī II, p 343

5) Da fing man wieder an, die Weindichter einzukerkern Ag XI, p. 147. Das dort mitgetheilte Gedicht des eingekerkerten Dichters Ġa'far b. 'Ulba (st 125) athmet den Gegensatz zwischen der Muruwwa des Arabers und dem weinversagenden Dīn. Ähnliche Tendenz spricht sich in vielen anekdotenhaften Erzählungen aus, die diesen Kreisen entstammen; unter Anderen z. B. Al-'Iḳd. II, p 343 unten = ibid. III, p. 400 unten. Da lässt man den Chahfen Al-Walīd b. Jazīd einen Schongest aus Kūfa kommen und ihn in folgender Weise anreden „Bei Gott, ich habe dich

die arabische Gesinnung durch die für den Islam gewonnenen, aber in demselben — wie man aus der Geschichte weiss — bald schwankend gewordenen beiden Helden 'Amr b Ma'di Karib¹ und 'Ujejna b. Hish in treffender Weise repräsentiren lässt:

'Ujejna kam einst zu Besuch nach Kūfa und hielt sich dort mehrere Tage auf. Um 'Amr b Ma'di Karib aufzusuchen, befahl er seinem Knechte ein Pferd zu satteln, und als ihm dieser eine Stute brachte, sprach er: Weh dir, habe ich denn je zur Zeit der Ġāhiliyya eine Stute geritten, und du muthest mir dies jetzt im Islam zu? Darauf brachte ihm sein Knecht einen Hengst, er setzte sich auf und ritt gegen das Quartier der Banū Zubejd, wo er sich zur Wohnung des 'Amr geleiten liess. An der Thüre blieb er stehen und rief laut den Namen Abū Thaur's (Beiname des 'Amr). Dieser trat denn auch alsbald heraus, er war in voller Rüstung, als käme er jetzt eben vom Kampfplatz, und rief: „Schönen guten Morgen, o Abū Mālik.“ Dieser aber erwiderte: „Hat uns nicht Gott für diese Begrüssung eine andere verordnet, nämlich: „Heil auf euch!““ „Lass mich gehen —“ entgegnete 'Amr — mit Sachen, die uns unbekannte Dinge sind. Lass dich nieder, denn ich habe ein herumlaufendes Lamm zur Speise.“ Der Gastfreund liess sich denn nieder, 'Amr aber machte sich über das Lamm, schlachtete es, zog die Haut ab, theilte das Fleisch in Stücke, warf sie in einen Topf und liess sie kochen; und als das Fleisch gar ward, nahm er eine grosse Tasse, bröckelte Brod hinein und schüttete den Inhalt des Topfes darauf. Die beiden setzten sich nieder und verspeiseten dies Gericht. Dann sprach der Hauswirth: „Welches Getränk ziehst du vor, Milch oder jenes, wobei wir in der Ġāhiliyya unsere Gastmähler hielten?“ „Hat's nicht Allāh im Islam uns verboten?“ versetzte 'Ujejna. „Bist du oder ich älter an Jahren?“ fragte nun 'Amr. „Du bist der Ältere,“ entgegnete der Freund. „Wer ist länger im Islam, ich oder du?“ fragte 'Amr. „Auch im Islam bist du seit längerer Zeit“ sagte 'Ujejna. „Num denn,“ setzte 'Amr fort, „so wisse denn, dass ich alles gelesen habe, was zwischen den beiden Decktafeln des heiligen Buches zu lesen ist, aber ich habe nicht gefunden, dass der Wein verboten sei. Geschrieben steht nur „Werlet ihr euch wohl davon enthalten?“ (Sure 5: 93); wir beide antworteten auf diese Frage: Nein; darauf hat Gott geschwiegen und wir haben dann auch geschwiegen.“ „Jawohl —“ sagte 'Ujejna — du bist älter an Jahren und auch länger im Islam als ich.“ So setzten sie sich denn hin, sangen Lieder und tranken

nicht kommen lassen, um dich nach dem Gottesbuch und der Lehre des Propheten zu fragen, sondern ich habe um dich gesendet, damit ich dir Weinfragen vorlege!“

1) In ähnlichem Zusammenhange finden wir ihn auch in der bei Al-Suġūtī, Itkān (Kairo 1279) I, p 35 unten mitgetheilten Erzählung

dabei und schwelgten in Erinnerung der Ġāhiliyya bis spät in die Nacht hinein. Nun wollte 'Ujejna wieder ziehen. Da sprach 'Amr: „Es wäre schimpflich für mich, dass 'Ujejna ohne Gastgeschenk von mir ziehe.“ Darauf liess er eine arhabische Kameelstute herbeiholen, (weiss) wie aus Silber, und liess sie zur Reise ausrüsten und den Freund darauf setzen. Dann rief er den Knecht und liess einen Futtersack mit viertausend Dirham herbeiholen; auch diesen gab er dem Freunde. Als dieser sich weigerte, das Geld anzunehmen, da sprach er: „Bei Gott, das stammt noch von dem Geschenke her, das ich von 'Omar erhielt.“ Aber 'Ujejna nahm es nicht an, und als er zog, da sprach er folgendes Gedicht:

„Mogest du belohnt werden, Abû Thaur, mit dem Lohne, der für Edelmuth gebührt,
 „Furwahr, ein rechter Junge ist dieser vielbesuchte, gastfreundliche Mensch.
 „Du ladst zu Gast und machst der Einladung alle Ehre. und lehrst uns die Begrüssung des Wissens,¹ die früher nicht bekannt war
 „Dann hast du gesagt, dass es erlaubt sei, den Becher kreisen zu lassen mit Wein, wie das Funkeln des Blitzes in dunkler Nacht,
 „Dafür hast du ein „arabisches Argument“ beigebracht, das jeden zur Gerechtigkeit zurückführt, der nicht gerecht war.
 „Du bist, bei Gott, der auf dem Himmelsthronen sitzt, ein gutes Muster, wenn uns der Frommler vom Trinken zurückhalten wollte;
 „Durch den Spruch Abû Thaur's ist das Weinverbot gelöst, und der Spruch Abû Thaur's ist gewichtig und auf Kenntniss gegründet.“²

In dieser Erzählung spricht sich der Ingrim und Protest der Kreise, in welcher sie entstanden ist, gegen die pietistische Richtung aus. Sie stammt aus einer Zeit, in welcher sich Frömmigkeit und Theologie zu herrschenden Elementen im öffentlichen Leben emporgeschwungen hatten und findet ihre Belichtung in dem Weinliede des Âdam b. 'Abd al-'azîz, des Enkels des frommen Chalifen 'Omar II., eines der wenigen umajjadischen Prinzen, die dem blutigen Schwerte des Begründers der 'Abbâsidendynastie entgehen durften.³ In diesem Liede (v. 11—13) heisst es:⁴

„Sago jenem, der dich darob (wegen des Weines) schmaht, dem Fakîh⁵ und angesehenen Manne:

1) tahîjjata 'ilmun im Gegensatze gegen t ġāhiliyyatin. Es sei hier noch bemerkt, dass in späteren Traditionen zwischen der islāmischen und heidnischen Begrüssung (tahîjja) auch der Unterschied gemacht wird, dass diese in der Prostration (suġūd) bestand, während jene der paradiesischen Begrüssung gleich im salām bestehe (Al-Gazâlî Ihjâ II, p. 188, 12)

2) Ag XIV, p. 30 3) ibid. IV, p. 93, 23 4) ibid. XIII, p. 60. 61.

5) Statt dieses Wortes finden wir die Var wađî' Jâk IV, p. 836, 12. Auch Hâritha b. Badr bezeichnet jene, die ihm des Weingenusses wegen schmahen, als l'âm, Ag. XXI, p. 27, 2; 42, 22

- „So mögest du ihn (den Wein) denn lassen, und hoffe auf einen andern, den edeln Wein vom Selsebil (im Paradiese, Sure 76· 17)
 „Bleibe heute durstig, und morgen lasse dich sattigen mit Beschreibungen von Wohnungsspuren.¹

Jetzt schmähen nicht mehr Frauen den verschwenderischen Mann, der sein Geld im Weingenuss vergeudet, sondern Fukahā' schmähen den Ketzler, der das Gesetz des Koran verletzt. Da sollte nun auch unsere Erzählung ein Dokument des freien arabischen Geistes sein² gegen die Argumente der Gesetzbeladenen (mukallafūn), in deren Kreisen man es sich übrigens auch nicht verdrissen liess, für die Verpönung des Weingenusses durch Geschichtchen, die mit Bezug auf die Ġāhiliyya³ erdichtet wurden, Propaganda zu machen. Eine solche Erdichtung ist z. B. jene Erzählung, wie der kurejšitische Heide ʿAbdallāh b. Ġaḍʿān das Weintrinken verachtete; damit sucht man zu beweisen, dass die hervorragenden Kurejšiten auch im Heidenthum bei herannahendem Alter dieses Laster verpönten. Der Charakter dieser Ueberlieferung wird schon durch den Umstand genügend bezeichnet, dass der Theologe Ibn Abī-l-Zinād (vgl. S. 24) als ihr Urheber oder min-

1) Der letzte Vers ist besonders interessant als Parallele zu der in Abū Nuwās' Weinliedern häufigen Verspottung des Jammerns über die aṭlāl (od. Ahlwardt 4: 9, 23: 11. 12, 26: 3 ff., 33: 1, 34, 53, 60. 1. 14. 15 u. s. w.), welches man aus der alten Poesie übernommen hatte (vgl. Ag. III, p. 25) und bis in die spätesten Generationen, ja selbst bis in die neueste Zeit hinein fortgepflanzt hat (sehr bemerkenswerth ist Al-Maḥḥarī I, p. 925). Die Anhänglichkeit an die aṭlāl ging bei den alten Arabern so weit, dass man dies Wort selbst zur Benennung von Reitthieren verwendete (Ag. XI, p. 88, 18, XXI, p. 31, 3; Ibn Durejd, p. 106, 7). Statt der pedantischen Festhaltung solcher alter Formen möge man doch die Wirklichkeit zum Gegenstand der Poesie machen. Die Verspottung der Aṭlāl-poesie findet man bereits bei Tamīm ibn Muḥbil (Jākūt I, p. 527, 10 ff.) und Al-Kumajr Ag. XVIII, p. 193; auch einige Sprichwörter (Al-Mejdānī II, p. 235, 236) scheinen diese Tendenz zu haben.

2) Der fortdauernde Protest gegen das Weinverbot kann auch aus der Thatsache ersehen werden, dass noch im III Jhd. Traditionsaussprüche im Umlauf waren, welche zur Vertheidigung des Weingenusses dienen konnten und dass man den Theologen Al-Muzanī (st. 204) um die Gründe befragen durfte, aus welchen die strengen Religionsgelehrten solche Aussprüche verworfen (Ibn Ḥallikān nr. 92, I, p. 126 Wustenf. d.). Man hatte einen ganzen Schatz von Traditionssätzen aufgespeichert, durch welche die laxere Praxis gerechtfertigt werden sollte, das bezügliche Material findet man im ʿIkḍ. III, p. 409—419. Sehr früh begann die Concession, die man zu Gunsten des Dattelweins machte (ZDMG. XLI, p. 95). Das Bestehen dieser Distinction ist ein Beweis dafür, dass man sehr früh begann, nach einem modus vivendi zu suchen. Aus der ersten Hälfte des I. Jhd. heisst es, dass diejenigen, die das Weintrinken als verboten halten, „an dem Verbot so lange herumdeuteln (jata) aw-walū fihā), bis dass sie selbst trinken“ (Ag. XXI, p. 33, 8; 40, 17).

3) Ag. VIII, p. 5. Vgl. Caussin de Perceval I, p. 350.

destens Verbreiter genannt wird. Den casuistischen Künsten dieser Richtung wird mit gesundem Humor die *huġġa* 'arabijja, die arabische Argumentation durch den Mund des alten Heiden 'Amr b. Ma'dî Karib entgegengesetzt.

VI.

Auch die Uebungen, die Muhammed von den Rechtgläubigen forderte, widerstrebten dem Sinne der Araber; unter allen Ceremonien und Riten des Dîn hat aber keine mehr Widerstand erfahren, vor keiner religiösen Uebung haben sie entschiedenem Widerwillen bekundet, als vor dem Ritus des Gebetes. Die Abwesenheit tieferer religiöser Regungen, die in Gemüthern, welche zur Frömmigkeit gestimmt sind, das Bedürfniss nach einem Verkehr mit der Gottheit zu erwecken pflegen und die Quelle bilden, aus welcher die andächtige Erregtheit fliesst, lässt schon von vornherein darauf schliessen, dass das Beten bei den Arabern keinen rechten Boden findet. Auch in dieser Beziehung finden wir im südlichen Araberthum einen wesentlich verschiedenen Charakter der Volksseele. Nichts Aehnliches finden wir in den Ueberresten des geistigen Lebens der vorislamischen Centralaraber. Aber es wäre zu kuhn, aus negativen Indicien mehr als Wahrscheinlichkeitsbeweise zu folgern. Für die Kenntniss des geistigen Lebens in jenen Kreisen ist es jedoch von grosser Wichtigkeit, die uns zu Gebote stehenden Anzeichen zu sammeln und ihre Bedeutsamkeit in Erwägung zu ziehen.

Bei der Natur der uns zugänglichen Nachrichten über die vorislamische Religion der Araber können wir uns kein rechtes positives Urtheil darüber bilden, wie es bei ihnen mit dem Gebete stand, und wenn wir auch nicht mit Bestimmtheit behaupten können, dass die alten Araber überhaupt nicht beteten,¹ so können wir dennoch so viel sagen, dass es nicht bewiesen werden könnte, dass das Gebet als Institution des Gottesdienstes, als integrierender Theil ihres Ritus bei ihnen bestanden habe. Anrufung der Gottheiten (vgl. Sûre 4: 117) wird auch bei ihnen vorgekommen sein, aber dies scheint nicht den Mittelpunkt des Gottesdienstes, als dessen charakteristisches Merkmal, gebildet zu haben. Die Charakteristik ihres Gottesdienstes, wie sie uns Muhammed (Sûre 8 35) bietet, kann nichts für die Existenz einer dem spätern muhammedanischen Salât ähnlichen Einrichtung beweisen; vielmehr kann sie uns zeigen, wie sonderbare Gebräuche an Stelle jenes Ritus üblich waren, den Muhammed von Juden und Christen entlehnend

1) „Es ist eine höchst überraschende Thatsache, dass die niederen Religionsformen fast nie das Gebet bedingen. Uns scheint dasselbe ein nothwendiger Theil der Religion.“ Lubbock, die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts, übersetzt von A. Passow (Jena 1875) p. 321

seinen Landsleuten gelehrt hat. „Ihr Ṣalāt beim (heiligen) Hause war nichts anderes, als Pfeifen¹ und Händeklatschen.“²

Wir werden durch diese Beschreibung der Formen ihrer Gottesverehrung an Gebräuche erinnert, welche wir auch bei anderen Völkern auf niedrigen religiösen Entwicklungsstufen antreffen. Zu diesen mehr der Zauberei³ als dem frommen Verkehr mit der Gottheit ähnlichen Formen passt auch die Art und Weise, wie die heidnischen Araber zu bestimmten Zeiten irdische Noth zu bannen versuchten. In Zeiten der Noth wandten sich die Araber nicht in Gebet und Busse an die Götter. Von den wenigen in diesen Zusammenhang gehörigen Gebräuchen ist es namentlich einer, der uns zeigt, in welcher Weise sie in ihren Nöthen Hilfe suchten. Es wird vielleicht zur bessern Würdigung desselben beitragen, wenn wir eines Gebrauches erwähnen, der noch aus neuerer Zeit von den Bewohnern der Hafenstadt Janbu⁴ berichtet wird: Zu der Pestzeit führen sie ein Kameel durch alle Stadtviertel, damit es die Krankheit aufnehme und sich die Plage ganz allein darauf werfe, worauf sie es an einem geweihten Ort erwürgen und sich einbilden, das Kameel und die Seuche mit einem Schlage vernichtet zu haben.⁴ Vielleicht darf man annehmen, dass dieser Gebrauch ein Ueberrest heidnischer Gewohnheit ist, was durch den Umstand wahrscheinlich gemacht wird, dass die Bewohner von Janbu⁵ das Bewusstsein und die Lebensanschauung des Beduinenthums bis zur neuesten Zeit bewahrt haben.⁶ Der Gebrauch der alten Araber, den wir im Auge haben, ist folgender. Zur Zeit der Regenlosigkeit wurden Rindern Zweige vom Sala⁷ (*saclanthus*)- und 'Ushar-

1) Daraus ist in weiterer Entwicklung die Legende entstanden, die den Namen Mekka selbst von diesem Pfeifen herleitet (Jākūt IV, p. 616, 14); an die Koranstelle anknüpfend hat man auch Geschichten über die Umstände dieses Pfeifens und Klatschens erfunden Al-Damirî II, p. 387.

2) Später wird das Alterthum im Sinne des Islam appropiirt und man lässt den Hufeitlen dem Tobbā berichten, dass die Araber in Mekka ein heiliges Haus haben, bei dem das Ṣalāt verrichtet wird. Ibn Hishām p. 15, 15.

3) Dahin gehören auch die Amulette und sonstiger Zauber, die sie zum Schutz ihrer Kinder und Pferde und auch bei erwachsenen Personen gegen Krankheiten anwendeten. S. mehrere Stellen bei Ahlwardt, Chalef al-Ahmar p. 379—80; Muḥaḍḍ. 3: 6, 27-18; Ibn Durejd p. 328, 7 (hama); B. A. d. ab nr. 55 (nushra gegen das Nestelknupfen vgl. Al-Nawawî zu Muslim V, p. 31) Jüdinnen beschäftigten sich mit solchem Zauber (rukja) Al-Muwatta' IV, p. 157. auch Beduinenfrauen Aḡ XX, p. 165 vgl. jetzt Wellhausen a. a. O p. 144 ff. Zur Redensart „gegen die Mauāḡa nutzen solche Zaubermittel nicht“ ausser den dort citirten Stellen noch Hud. 2: 3, Wright, Opuscula arabica p. 121, 14, Al-Tabrîzî, Ham. p. 233, 17.

4) Charles Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Sherif von Mekka, übers. von Helene Lobedan, Leipzig 1862, p. 143.

5) Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka I, p. 128

(aselepias)baume an die Schwänze gebunden und angezündet, in diesem Zustande wurden die Thiere auf einen Berg gebracht und von dort hinuntergestürzt¹ Die Ausübung dieses Gebrauches, der merkwürdigerweise mit einem Usus der alten Römer² und vielen, in diese Reihe gehörenden Gebräuchen anderer Völker, über welche man in Mannhardts Abhandlung über Die Lupercalien sehr lehrreiche Einzelheiten finden kann,³ viel Aehnlichkeit hat, sollte gegen Regenlosigkeit und Dürre helfen.⁴ Leute, die von solchen Anschauungen durchdrungen waren, musste das koranische Wort „Bitte Gott um Verzeihung, denn er verzeiht die Sünden und sendet reichen Regen vom Himmel herab“ mitsammt dem darauf gegründeten muhammedanischen Brauch des Istiskā' sehr sonderbar anmuthen.⁵ Es muss erwähnt werden, dass Al-Ġāhiz, indem er diesen Brauch der heidnischen Araber unter der Benennung Nār al-istiskā' beschreibt,⁶ des Momentes Erwähnung thut, dass das Anzünden des Feuers von lautem Gebet und Flehen (wadagǧū bi-l-du'ā' wal-taḍarru') begleitet war; aber in den Gedichten, die er als Zeugnisse für das Istiskā'-feuer anführt, wird von Gebeten keine Erwähnung gethan, ebensowenig wie in den sonstigen Nachrichten über diesen Gebrauch.

Sehr wichtig ist für die Orientirung in unserer Frage auch jene sprachliche Erscheinung, dass Muhammed zur Bezeichnung der gottesdienstlichen Einrichtung, die er für die rechtgläubige Gemeinde anordnete, kein arabisches Wort verwenden kann, sondern dem Christenthum den religiösen Terminus Salāt entlehnen muss. Er hätte ja, wenn er ein entsprechendes Wort vorgefunden hätte, dasselbe beibehalten und es nur mit dem neuen, seiner Lehre entsprechenden Begriffsinhalt ausgerüstet.⁷

1) Hiei muss auf die Rolle hingewiesen werden, welche die Thiere in einem altarabischen Fest, 'īd al-sabū' (Fest des wilden Thieres), spielten. Al-Damīrī I, p. 450, vgl. II, p. 52 Auf dieses Fest soll sich der Ausdruck jaum al-sabū' bei B Haith n. 4 beziehen

2) Stenhal, Zeitschr. f. Volkspsych. II, p. 134, F. Liebrecht, Zur Volkskunde, p. 261 ff

3) Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, 51. Heft (Strassburg 1884) p. 136

4) Al-Ġauharī s. v. sf. Vgl. dazu Al-wishāh wa-tathkīf al-rimāh (Būlāk 1281, p. 80), Muḥit s. v. I, p. 981^b, Al-Damīrī I, p. 187 f, vgl. auch Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache p. 364 (jetzt auch Wellhausen a. a. O. p. 157).

5) Vgl. Al-Māweidī, ed. Enger p. 183; Aǧ XI, p. 80, 7 v. u.

6) Kitāb al-hejwān Bl. 245^b in einem Kapitel über die Nīlān al-ʿarab; es giebt deren fünfzehnelei. Ohne Anführung der Quelle findet man Auszüge daraus in Bahā al-dīn al-ʿAmīlī's Keshkūl p. 189

7) Wenn wir in einem aus der Ġāhiliyya überlieferten Gedichte, wie Aǧ XVI, p. 145, 7, das Wort musallā (Gebetort) finden, so ist zum mindesten diese Stelle,

Eines lässt sich unter allen Umständen behaupten: dass sich die Araber gegen Muhammeds Einrichtung sehr ablehnend verhielten, und dass der Prophet harte Arbeit hatte, ehe er das Gebet in seinem Sinne bei seinen Landsleuten, einbürgern konnte. Dieser Widerwille spiegelt sich in hervorragender Weise in der muhammedanischen Legende von der Einrichtung des Gebetes ab.

Diese Legende¹ interessirt uns hier als Zeugniß dafür, dass diejenigen, in deren Kreise sie entstand, bei den heidnischen Arabern einen gewissen Widerwillen vor der neuen gottesdienstlichen Einrichtung voraussetzen, eine Voraussetzung, die, wenn auch nicht auf zeitgenössische Tradition von den arabischen Gegnern Muhammeds, doch ganz gut auf alltägliche Erfahrung an jenen Beduinen begründet sein kann, welche in den Gesichtskreis jener fielen, unter denen die Legende entstanden ist. Es kommt uns denn auch nicht so sehr auf den Wortlaut und die verschiedenen Varianten derselben, als auf ihren allgemeinen Sinn und darauf an, welche Gesinnung wir in ihr abgespiegelt finden. Als Muhammed — so lässt die Legende ihn selbst erzählen — in den Himmel fuhr, da besuchte er der Reihe nach die sechs unteren Himmel, und begrüßte die dort befindlichen Propheten Adam, Idris, Abraham, Moses und Jesus; darauf stieg er in den siebenten Himmel empor, wo Gott fünfzig tägliche Gebete für sein Volk vorschrieb. Muhammed kehrt zu Moses zurück und erzählt ihm den Befehl Gottes. Als Moses vernahm, dass Gott von den Arabern fünfzig tägliche Gebete fordert, da gab er ihm den Rath, zu Gott zurückzugehen und ihm zu erklären, dass die Araber dies zu leisten nicht im Stande seien. Muhammed kehrte damit zu Gott zurück und Gott erliess denn auch die Hälfte der geforderten Gebete. Aber Moses, den Muhammed wieder um Rath frägt, will auch diese neuere Forderung nicht gefallen und er bewegt den Muhammed, nochmals zu Gott zurückzukehren, da sein Volk auch diese Leistung zu erfüllen nicht im Stande sei. Zu Gott zurückgekehrt, gelingt es Muhammed, die Forderung bis auf fünf Gebete herabzumindern. Aber auch dies hält Moses für die Araber unerträglich und möchte den Muhammed veranlassen, dass er die Mäkelei fortsetze. Muhammed aber entgegnete ihm: Nun aber würde ich mich denn doch vor Gott schämen.

In dem vielleicht nicht unbeabsichtigten Humor dieser Legende spiegelt sich die Voraussetzung des ablehnenden Verhaltens der heidnischen Araber gegen einen Ritus, der ihnen ganz neu war und sinnlos erschien.

wenn das ganze Stück auch nicht unecht sein sollte, späteres Einschleichen; dasselbe gilt natürlich von so krassen Fälschungen, wie z. B. *Al-Azrakî* p. 103, 11 (*kūmū fasallū rabbakum wata'awaddū*).

1) Man findet dieselbe B. (ed. Krehl) I, p. 100, *Anbijā'* nr. 6, *Muslim* I, p. 234, Tab. I, p. 1158 f., *Ibn Hishām* p. 271.

Wir wissen aus der Geschichte des Krieges gegen den Thakîf-Stamm, dass sich dieser Stamm bei seiner Unterwerfung mit zäher Hartnäckigkeit die Concession erzwingen wollte, vom Gebete befreit zu bleiben, und als er dieselbe nicht durchsetzen konnte, sollen sich die Angehörigen des Stammes hierzu mit der Bemerkung bequemt haben, dass sie sich der Pflicht des Gebetes unterziehen, „obwohl es ein Akt der Selbsterniedrigung ist.“¹ Und Muhammeds Gegenprophet, Musejlma, lockte seine Anhänger damit an, dass er ihnen das Beten erlasst.²

Die ersten Genossen und Schüler des Propheten hatten denn auch kein Moment ihres Glaubens vor ihren heidnischen Brüdern so sehr zu verheimlichen, als das Beten. Das muhammedanische Beten bestand ja in der Gemeinde auch schon vor der officiellen Einrichtung und Bestimmung des Ritus. Sie sollen sich, um ihr Gebet zu verrichten, in Bergschluchten in der Nähe Mekka's verborgen haben und als sie einmal bei ihrem andächtigen Geheimniss ertappt wurden, soll es zu blutiger Schlägerei gekommen sein. Der fromme 'Sa'd b. Abî Waḡḡas erhob das Kinnbacken eines Kameels und schlug damit einen der auf sie eindringenden Ungläubigen blutig. Dies war — so schliesst unsere Quelle — das erste Blut, das in Angelegenheit des Islam vergossen wurde.³ Auch der Prophet selbst soll, wenn ihn die Kurejshiten mit dem Gebete beschäftigt fanden, den grössten Beschimpfungen ausgesetzt gewesen sein.⁴ Unter denjenigen, die im Kriege des Islam gegen die Heiden fielen, wird ein 'Amr b. Thâbit erwähnt, dem dies Martyrium — er fiel bei 'Uḥud — nach Ansicht der Muhammedaner einen Sitz im Paradies verschaffte, obwohl er niemals das vorgeschriebene Gebet verrichtet hatte.⁵

Der Spott der Heiden wurde nicht nur durch die Thatsache des Gebetes,⁶ sondern auch durch die bei demselben übliche Körperbewegung herausgefordert. Dies scheint wenigstens aus einer Legende zu folgen, die dem 'Alî in den Mund gelegt wird.⁷ Am wenigsten Widerwillen erregte noch die Pflicht des Frühgebetes (al-ḡuḥâ) und in der frühen Zeit des Islâm, bevor die Pflicht des Betens auf fünf Tageszeiten ausgedehnt wurde, sollen die Muslims nur zwei kanonische Gebetszeiten eingehalten haben, die des Morgengebetes und die des Nachmittagsgebets und erst später sind die drei weiteren Gebete hinzugekommen.⁸

1) Ibn Hishâm p 916 2) ibid p 946 3) Tab I, p. 1179.

4) ibid 1198 5) Ibn Durejd p 262

6) Auch auf die Namen der einzelnen Gebetszeiten lasst man ihre Spottereien sich erstrecken. Al-Bagawî, Masâbih al-sunna I, p 32.

7) Anmerkungen zum Leben Muhammed's ed Wustenfild Bd II, p 53

8) Ibn Hagar IV, p 700, aber damit ist zu vgl. B. Mawâkit al-salât nr. 19, dort berichtet Abû Hurejra den Ausspruch des Propheten „Das beschwerlichste Gebet

Auch noch nach dem Tode Muhammeds finden wir einen recht frivolen Ton unter den arabischen Stämmen mit Hinsicht auf die dem Gebotritus entgegengebrachte Gesinnung. Die Tamimiten sagten sich ein für allemal vom Nachmittagsgebete los und begründeten diese Freiheit mit folgender Anekdote: Als die Prophetin der Banû Tamîm mit dem falschen Propheten Musejlma gemeinsame Sache machte und mit ihm ein Ehebündniß einging, da verlangte der Stamm der Prophetin die übliche Morgengabe von Musejlma. Ich schenke euch — sagte er — das Nachmittagsgebot (al-'aṣr). „Dies ist nun — so sagen noch viel später die Banû Tamîm — unser Recht und die Morgengabe einer edlen Dame aus unserem Stamme; wir können dieselbe nicht herausgeben.“¹ Und noch am Ende des III. Jhd. war das wirksamste Mittel, welches die Führer der Karmathen bei den arabischen Beduinen und sonstigen Arabern anwendeten, um sie für die Sache ihrer Parthei zu gewinnen, dass sie eigens für dies Gebiet ihrer Thätigkeit den muhammedanischen Ritus, also besonders Fasten und Beten, sowie auch das Weinverbot abschafften. Dies verfehlte seine Wirkung auf die Araber nicht.² Ein muhammedanischer Reisender schildert sehr lebhaft diese Verhältnisse, und sein Bericht über das karmathische Lahya macht den Eindruck, als würden wir hier direct in die arabischen Verhältnisse der Ghahlija zurückversetzt. Freies ungezügelter Leben, keine Steuern und Abgaben, aber auch kein Gebet, keine Moschee und keine Chutba.³ Abû Sâ'id, der Stifter dieser Zustände, hat die Neigungen der Araber, auf deren Gewinnung er es abgesehen, recht gut verstanden. Unzählig sind die ohne Zweifel aus dem Leben geschöpften anekdotenhaften Erzählungen,⁴ welche das gleichgültige Verhältniss der echten Araber der Wüste zum Gebet,⁵ ihre Unwissen-

ist den Munâfikûn das Abendgebot (al-'iṣhâ) und das Frühgebot (al-fağar). () wussten sie nur von den Vorzügen dieser beiden Gebetszeiten“¹

1) Ag. XVIII, p 166. 2) Aug Müller I, p 602.

3) Relation du voyage de Nassiri Khosrau etc ed. Ch. Schefer, Paris 1881, p. 225 ff., vgl. De Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides, 2. Ausg. p. 160

4) Ein ganzes Kapitel Beduinenanekdoten vom Standpunkte des Stadters findet man Al-'Ikd II, p. 121 ff. Abû Mahdijja, der Typus des Beduinen; vgl. über letztern auch Ibn Kutejba ed Wustenfeld p. 271.

5) Wenn uns in einem arabischen Spruche aus dem III. Jhd. gesagt wird, dass, „wer das Beten (al-du'â) erlernen will, das Beten der Beduinenaraber (du'â al-'arâb) anhören moge“ (Al-Gâhiz, Bajân fol. 47^b), so bezieht sich dies nicht auf die fromme Einhaltung des Gebetes als religiöser Pflicht (ikâmat al-salât), sondern auf den eleganten, concisen Sprachausdruck, den die Beduinen bei gelegentlichen Bitten an Gott, sowie in allen Umständen des Lebens auch anwenden. In den meisten Adab-büchern finden wir solche Du'â von Beduinen als Muster kurzgefasster, in würdiger Sprache gehaltener Bitten mitgetheilt. Es fehlt aber auch andererseits nicht an Beispielen

heit in den Elementen des muhammedanischen Ritus,¹ ja sogar ihre Gleichgültigkeit gegen das heilige Gottesbuch selbst und ihre Ignoranz betreffs der wichtigsten Theile desselben zum Gegenstande haben.² Die Araber hörten immer lieber die Gesänge der Recken der Heidenzeit, als die frommen Klänge des Koran. 'Ubejda b. Hilâl — einer der Häuptlinge der Chawârig — pflegte, so wird erzählt, wenn sich sein Heer vom Getümmel der Schlacht ausruhte, seine Leute aufzufordern, sich in sein Zelt zu begeben. Da kamen einmal zwei Krieger zu ihm. „Was ist euch genehmer — so redete er sie an — dass ich euch den Koran vorlese, oder aber dass ich euch Gedichte recitiere?“ „Den Koran — so erwiderten sie — den kennen wir so gut, wie dich selbst, lasse uns Gedichte hören.“ „Ihr Gottlosen — so entgegnete ihnen nun 'Ubejda — ich habe es gewusst, dass ihr die Gedichte vor dem Koran bevorzugen werdet.“³

dafür, dass man Beduinen in einen naiven Verkehr mit der Gottheit treten lässt und ihre Unkenntniss von der unnahbaren Majestat des Allmächtigen voraussetzt. Im Mustatrafi (10th Ausg. von Karo) II, p 326—7 finden wir einige Beduinengebete, welche uns ein Ohrenzeugnis mittheilt. In denselben wird Gott vollends menschlich appercipirt und in naiver Weise mit Ausdrücken angeredet, wie man sie nur menschlichen Spenden gegenüber anwenden kann. Abû-l-makârim, abjad al-wagh u. s. w. Man kann mit diesen Mittheilungen eine Notiz bei Jâkût II, p 935, 2 vergleichen, wo von einem Bewohner des Ufers des todtten Meeres erzählt wird, dass er in einem Gebete Gott so anrief: *jâ rubejbî*, d. h. O Herrgottchen, so wie man Menschen, denen man schmeicheln will, mit der Diminutivform anredet. In einem Beduinengebet im 'Ikd I, p 207, 3 v. u. sagt der Betende zu Gott: „*lâ abâ laka*.“ Man vgl. auch B Adab nr 26.

1) Al-Tebrizî, Ham p. 800* über das Adân eines Beduinen. Jâkût I, p. 790.

2) Vgl. z. B. Ag. XI, p 89, XIV, p. 40. Ein Banû 'Adî-araber verwechselt die Gedichte des *Û-l-rumma* mit dem Koran, ib. XVI, p 112.

3) Ag. VI, p. 7. Noch in viel späterer Zeit machen sie sich über den Koran in hohnischen Bemerkungen lustig. Al-Gâhiz, Bajân fol 128*.

Das arabische Stammewesen und der Islam.

I.

Ein schroffer, fast unversöhnlich scheinender Gegensatz bietet sich uns dar, wenn wir auf dem Gebiete der socialen Ordnung die auf alten Ueberlieferungen beruhende Anschauung des arabischen Heidenthums und die Lehren des Islam vergleichend gegeneinanderstellen. Die sociale Ordnung des arabischen Volks war auf das Verhältniss der Stämme zu einander gegründet. Die Zugehörigkeit zum Stamm war das Band, das die zu einander Haltenden vereinigte, aber auch von anderen Gruppen wieder absonderte. Die wirkliche oder eingebildete Abstammung von einem gemeinsamen Ahn war das Symbol der socialen Moral, der Massstab, der an die Werthschätzung des Nächsten angelegt wurde. Leute, deren Ueberlieferung nicht auf nennenswerthe Ahnen hinweisen konnte, waren, wenn sie auch arabisches Gebiet bewohnten und arabische Sprache redeten, der Geringschätzung preisgegeben, und die Herabsatzung, der sie begegneten, verurtheilte sie zur Beschäftigung mit Handlungen, durch welche sie dann noch immer mehr entwürdigt wurden.¹ Nur die Affiliierung des Fremden an den Stamm, der ihn schützen sollte, die feierliche Berufung des Verfolgten auf die Zuflucht, die er in den Zelten des fremden Stammes zu finden hofft, oder das feierliche Bündniss, dass die gemeinsame Abstammung ersetzen konnte, legten dem Fremden gegenüber Pflichten der Menschenliebe auf; allerdings bildete das strenge Einhalten derselben die Grundpfeiler der arabischen Muruwwa,² und ihre Verletzung drückte jedem, dem Einzelnen sowohl wie dem ganzen Stamme, den unauslöschlichen Stempel der Ehrlosigkeit, den Makel offener Schande auf.³

1) Jâkūt III, p. 391, 3 ff.

2) Es ist überflüssig geworden, auf diese Verhältnisse hier näher einzugehen, nachdem dieselben in Robertson Smith's Kinship and marriage in early Arabia in eingehendster Weise dargelegt und durch Noldekes auf dies Buch bezügliche Abhandlung in ZDMG. Bd. XL (1886) p. 148 ff. einzelne zweifelhafte Punkte desselben geklärt worden sind

3) Vgl. Labid p. 10 v. 1 idā 'udda-l-ḡadimu u. s. w.

Im Mittelpunkt der socialen Anschauung der Araber stand also das Bewusstsein der gemeinsamen Abstammung einzelner Gruppen. Es ist leicht zu verstehen, dass der Ruhm des Stammes gegenüber jedem andern Stamm in dem Ruhm der Ahnen bestand; auf ihn gründete sich der Anspruch des Stammes und jedes Einzelnen auf Achtung und Ansehen. Das Wort für den letztern Begriff ist *hasab*. Arabische Philologen erklären diesen Ausdruck: die Aufzählung der ruhmreichen Thaten der Ahnen,¹ aber ohne Zweifel gehört dazu auch die Aufzählung der ruhmreichen Glieder selbst, mit denen der Stammbaum in väterlicher und mütterlicher Linie prunkt.² Je mehr man aufzuzählen hat, desto dicker ist der *Hasab* oder der Adel.³ Zum Spott des Stammes gereicht es, wenn man sie viel an Anzahl findet, aber wenig von ihrem Ruhm aufzählen kann.⁴

Unter den Factors des Selbstgefühls des Arabers nimmt der Ruhm der Ahnen die hervorragendste Stelle ein.⁵ So wie die Pietät für die Ahnen eine der wenigen religiösen Regungen seiner Seele bestimmt, so ist es der Ruhm der Ahnen des Stammes, wodurch er die Stellung seines Geschlechtes innerhalb der Menschheit bestimmen lässt. Und dieser Ruhm konnte ihm für seinen Anspruch auf persönliche Werthschätzung nicht gleichgültig sein; er galt dem Araber mehr, als blosser genealogischer Prunk, er hatte für jeden Einzelnen grosse, individuelle Bedeutsamkeit. Denn so wie der Araber die Vererbung körperlicher Eigenschaften⁶ voraussetzte, so war er auch von dem Glauben an die Vererbung moralischer Attribute überzeugt. Tugenden und Laster überkommt man von den Ahnen; der Einzelne konnte seine *Muruwwa* am besten dadurch darlegen, wenn er in der Lage war, darauf hinzuweisen, dass er die Tugenden, welche die wahre *Muruwwa* ausmachen, von edlen Ahnen zu erben hatte⁷ oder dass er Ahnen hat, die ihm nichts Gemeinsames als eine *Sunnâ*⁸ zu vererben hatten, welcher die Abkommlinge folgen.⁹ „Es erhebt ihn die Ader — d. h. das Blut —

1) *Abû Hilâl al-'Askarî* in *Turaf 'arabiyya* ed. Landberg p. 60 penult.

2) Vgl. *Ag* I, p. 18, 11 fa'addid mithlahunna *Abâ Dubâbn*.

3) Daher kommt die beliebte Redensart. *al-hasab* oder *al-sharaf al-dachm*. *Ag* I, p. 30, 9 u., XVII, p. 107, 15, XVIII, p. 199, 4 u. *Jâkût* III, p. 519, 13; vgl. *Ham* p. 703 v. 1.

4) *Ham*. p. 643 v. 3.

5) *bi-annâ dawû gaddm*. *Mâlik b. Nuwejrâ*, bei *Jâk.* IV, p. 794 ult.

6) *Ham* p. 639 v. 1.

7) *Tarafa* 10. 12; *Zuhejr* 3. 43, 14. 40, 17. 36, *'Amr b. Kulth Mu'all* v. 40.

8) *Labîd*, *Mu'all* v. 81. *Sunna* ist ein vormuhammedanisches Wort, *Zuhejr* 1. 60, ebenso der Gegensatz *bidâ*, *Mufa'dd* 34. 42, vgl. *Ham* p. 747 v. 3.

9) *Zuhejr* 14. 8 *ilâ ma'sharin lam ju'rith-il-lu'ma gadduhum*.

des Vorfahren¹ oder „edle Adern erheben ihn“ zu seinem Ahn,² so werden gewöhnlich die Vorzüge und Tugenden der Nachkommen als von edeln Vorfahren ererbte Güter bezeichnet. Er leitet seine Abstammung zurück auf ein „irḳ“....,³ damit will man sagen, dass er seine sittlichen Eigenschaften mit denen seiner Ahnen in Verbindung setzen kann;⁴ eine Ausdrucksweise, die man auf anderem Gebiete auch von physischen Qualitäten anwendet.⁵

Mit einem festen hohen Gebäude⁶ wird gewöhnlich die Tugend der Ahnen verglichen; für ihre Nachkommen haben sie es erbaut;⁷ es wäre schändlich, dies Gebäude zu zerstören.⁸ Ihr Ruhm ist steter Antrieb für die Nachkommen, ihnen ähnlich zu werden. Ein Dichter aus dem Stamme Ḥarb rühmt von sich, dass ihn „ḥarbische Seelen“⁹ beständig zum Wohltun aufrufen. Der Adel, der Ḥasab, verpflichtet doppelt zur Uebung edler Thaten, er legt Pflichten auf; im besten Sinne wird in diesem Kreise der Grundsatz „noblesse oblige“ festgehalten.¹⁰ Die Rücksicht auf die Vergangenheit, die Ueberlieferungen seines Geschlechts dient dem Araber als Aneiferung, das Edle zu üben, mehr als die Hoffnung auf Nachruhm und das Streben nach demselben.¹¹ Kann er nicht auf Ahnen hinweisen, deren

1) Das Vorbum namā mit 'irḳ oder 'urūḳ giebt verschiedenartige Redeweisen zum Ausdruck dieses Gedankens. Muḥadd. 12: 22, Hudajl. 220: 5, 230: 3; vgl. Ag. XX, p. 163, 1. Eine Varietät der hierher gehörigen Redeweisen ist noch: zaḥarat lahu fi-l-ḡalīhina 'urūḳu (Al-Farazdak od. Boucher p. 4, 3 v. u.) „es sinden ihm Adern in den Tüchtigen (Vorfahren).“ Die Kehrseite: takannafahu 'urūḳ al-ah'im Ag. X, p. 22, 8.

2) Al-Mikdām b. Zayd bei Jākūt III, p. 471, 22 namatnā ilā 'Amrin 'urūḳun karīmatun (vgl. namathu ḳurūmun min etc. Ag. XIII, p. 15, 4 v. u., 11, p. 158, 13 tasāmat ḳurūmuhumu li-l-nadā).

3) Hudajl. 125. 2.

4) Vgl. al-ḥasab al-ḥaik bei Al-Azraqī od. Wüstenfeld p. 102, 16. Ueber 'irḳ vgl. auch Wilken, Einige Opmerkungen etc. (Haag 1885) p. 16 Anm. 15.

5) z. B. vom Hengst fahlun mu'arraḳun Ag. I, p. 11, 2, womit auch der Ausspruch 1b V, p. 116, 9 besser verstandlich wird: jaḡri-l-ḡawādu bi-siḥḥat-il-a'raḳi.

6) Vgl. ḥuṣūn al-maḡdi 'Amr b. Kulth. Mu'all. v. 61; Labīd, Mu'all. v. 86.

7) Ḥam. p. 777 v. 3, Al-Nābīḡa 27: 34, Ag. XIX, p. 9. 18; vgl. Muḥadd. 19 2, 30 21 (baneḡtu masā'ijan), Ag. XVI, p. 98, 5 v. u. ibtinā' al-maḡd (vgl. XI, 94, 5 u., 143, 14), auch von schlechten Eigenschaften sagt man, sie seien erbaut worden, d. h. diejenigen, denen sie zugeschrieben werden, haben sie von ihren Ahnen ererbt Al-Nābīḡa 31: 4; Ḥassān, Diwān p. 34, 1. 36, 17. Man vgl. auch bāni Minkarn, Al-Farazdak p. 5, 4 v. u.

8) Ag. XIX, p. 99, 6 v. u., vgl. 110, 14

9) anfasun ḥarbiyyatun. Ḥam. p. 749 v. 3.

10) Labīd p. 58 v. 2 nu'ṭi ḥuḳūkan ālā-l-ahsābi ḡāminatan.

11) Diese Rücksicht finden wir besonders bei Ḥātim botont, od. Ḥassoun p. 38, 6—7, 39, 6 v. u. u. a. m. und in dem ihm zugeschriebenen, im Diwān nicht enthal-

er sich rühmen kann, so bestrebt er sich, wenn auch durch eine kühne Fiction, seinen Stammbaum an ein anderes Geschlecht zu knüpfen.¹ Denn persönlicher Ruhm und persönliches Verdienst gelten ihm wenig; ererbter Ruhm und ererbtes Verdienst muss jenem erst die richtige Weihe und Besiegelung verleihen.²

„Ein Unterschied ist zwischen Adel als Erb empfangen, und Adel, welcher mit dem Grase ist aufgegangen.“³

Daher wird die niedrige That gerne mit der Niedrigkeit der Ahnen derer, die sie verübt, in Verbindung gebracht.⁴

Kundgebungen, welche nicht diesen Gesichtspunkten entsprechen, gehören zu den seltenen Ausnahmen; ich meine Aeussierungen altarabischer Helden, in welchen diese sich rühmen, dass sie nicht mit ihren Ahnen prunken, sondern auf ihre eigenen Tugenden und Grossthaten hinweisen wollen. In diese Reihe gehört ein vielfach angeführtes Gedicht des 'Âmir b. al-Tufejl,⁵ an welches sich Kundgebungen aus späterer Zeit anschliessen.⁶

Den Rühmungen (mafâchir), in welchen die Berufung auf die Grossthaten der Väter den Grundton abgiebt, — ein Gebiet, auf welchem die Araber dem Mu'allakadichter Al-Ĥārith die Palme zuerkennen⁷ — stehen die Schmähungen (mathâlib) gegenüber, in welchen man den Zweck verfolgt, auf die Ahnen des Gegners oder seines Stammes recht viel Schimpf zu haufen, ja oft die makellose Abstammung derselben zu verdächtigen.⁸ Dies ist ja der Punkt, in welchem man den stolzen Araber am empfindlichsten treffen konnte; mit ihm fiel und stand sein Anspruch auf Ruhm und Ehre. Die Kämpfe der Stämme gegen einander begleitet denn auch

tenen Gedicht Ham. p 747 v 2. Wenn wir die Tugend des Ĥâtum nach ihren arabischen Lobpreisern beurtheilen, so finden wir, dass dieselbe überhaupt nicht frei war von den Trieben der Ruhmsucht. Ag XVI, p. 98, 15.

1) Caussin de Perceval II, p 491. 2) Zuhejr 14: 40; Ag IX, p 147, 16.

3) Ham p. 679 v. 3 = Ruckert II, p 213, nr. 659.

4) Hassân, Ibn Hishâm p 526, 9 l-shakwatî gaddihum, ib. 575, 16

5) Al-Mubarrad p 93, 6

6) Al-Mutawakkil al-Lejthî, Ham p. 772, dessen Vers in der Folge sehr volksthümlich wurde (Antarroman XVI, p 28 und auch sonst vielfach citirt), vgl auch Al-Mutanabbî ed. Dieterici I, p. 34 v. 32 (lâ bikaumî sharuftu bal sharufî bi wabnafsî fachtu lâ biğudûdî) und Al-Husri I, p 79

7) Al-Mejdânî II, p 31 afcharu min al-Ĥārith b. Hilzza.

8) Das Verbum nasaba bedeutet nicht bloss die Aufzählung der Ahnen, sondern der an die einzelnen Glieder des Stammbaumes sich knüpfenden ruhmlichen oder schimpflichen Dinge Ham p 114 v 1 sagt Ġābir al-Sunbisî. Furwahr, nicht schame ich mich, wenn du meinen Stammbaum aufrollst (nasabtānî), vorausgesetzt, dass du nicht Lug und Trug über mich berichtest; ib 624 v 4 nasaba im allgemeinen von der Aufzählung der Eigenschaften; daher auch nasīb, die Schilderung der Geheften.

die gegenseitige Satire (hiğâ'), in welcher zumeist die schimpflichen Momente des Charakters und der Vergangenheit der bekämpften Gruppe, sowie die Rühmungen der eigenen Familie mit prahlerischen Worten aufgezählt werden.¹ Das Spottgedicht, das sich selbst auf das innere Familienleben erstreckte,² war besonders unerlässlichor Bestandtheil der Kriegführung. Die gegenseitige poetische Bekämpfung wurd als ernstlicher Beginn des Kriegszustandes zwischen zwei Stämmen betrachtet,³ ebenso wie andererseits das Aufhören des Kampfes mit der Einstellung der Spottdichtung identisch ist.⁴ Die Zusicherung des Friedens bezieht sich nicht nur auf die Sicherheit vor kriegerischem Angriff, sondern auch vor ruhmrediger Herausforderung (an lâ jugzau wa-lâ jufâchard).⁵ Bei der Eigenartigkeit der arabischen Bildung ist es nicht auffallend, dass dieser Theil des Kampfes zumeist von den Dichtern der Stämme geführt wurde. Ihnen kam im kriegerischen Treiben der Stämme grosse Bedeutung zu. Darauf deutet unter anderem die Schilderung,⁶ die Al-Ĥotaj'a dem 'Omar von den Ursachen der kriegerischen Erfolge des Abstammes in der Ġâhiliġja entwirft. Neben Ĥeġs b. Zuheġr, 'Antara, Rabi' b. Ziyâd, deren kluger Vorsicht, Kühnheit im Angriff und Umsicht im Commando sie sich einmüthig ohne Widerspruch unterordnen, wird auch erwähnt, dass sie sich von der Poesie des 'Urwa b. al-Ward leiten lassen. (nâtammu bi-shi'r 'Urwa).⁷ Dies kann sich, wie der Zusammenhang des Berichtes zeigt, nicht bloss auf dessen Vorzüglichkeit als Musterdichter beziehen.⁸ Die Begabung des Dichters scheint man unter einem andern Gesichtspunkt als dem der Kunst aufgefasst zu haben und viele Momente deuten darauf, dass man auch übernatürliche Einflüsse mit

1) Mufadd. 30 38 ff. sagt Rabia b. Makrüm gegenüber den Banü Mağhiğ, dass er sich enthalten werde, die Schmach der Gognor aufzuzählen (wie dies im Kampfe sonst Sitte ist), er bognugt sich, auf die ruhmreichen Thaten in der Vergangenheit seines eigenen Stammes hinzuweisen. — Statt vieler Beispiele für solche Ruhmreden genüge hier als Specimen Tarafa 14. 5—10 zu erwähnen. Aus späterer Zeit kann als ein interessanter Typus der Stammesspottpoesie angeführt werden, was man Ag. II, p. 104 findet

2) z. B. zwischen Mann und Weib, wenn sie verschiedenen Stämmen angehörten Ag II, p 165 In Al-Mufaḍḍal's Sprichwörtersammlung (Amthāl al-arab ed. Stambul 1300 p. 9, 4 v. u.) finden wir eine kleine Erzählung des Inhaltes, dass zwei Weiber desselben Ehemannes mit einander in Streit geriethen, fastabbatī wa-tarā-gazatā, da schmahten sie einander und sprachen Rōge-verse gegen einander.

3) Ibn Hishâm p. 273. 10 takâwalû ash'ûan 4) Ag. XVI, p. 142, 3.

5) Al-Tebrîzî, Ham. p. 635, 9 6) Ag. II, p. 191, 5 = VII, p. 152, 8.

7) Man vgl. das über den alten Dichter Al-Afwah Berichtete Ag. XI, p. 44, 9; Zuheyr b. Ganâb, ib. XXI, p. 93, 23

8) Vgl. Noldeke, Die Gedichte des 'Urwa p 10.

jener Begabung in Verbindung zu bringen pflegte.¹ Charakteristisch ist es, dass der Dichter einmal in einem Athemzuge mit dem Augur (ʿāʾif) und mit dem Kenner der Wasserquellen genannt wird.² Man betrachtet die Dichter, dies Zeugniß legt wenigstens ihre Benennung ab, als die Wissenden und Kundigen (shāʾir),³ zunächst um die Ueberlieferungen des Stammes, die im Kampfe zur Geltung gebracht werden sollten,⁴ und darum gehört es auch nach arabischer Auffassung zum Charakter eines vollkommenen Menschen (kāmil),⁵ dass er ein Dichter sei, d. h. Kenner der rühmlichen Traditionen des Stammes,⁶ die er dann im Kampf gegen Widersacher, die sich bestreben, unrühmliche Nachrichten aus der Vergangenheit des Stammes hervorzuheben,⁷ zur Ehre der Seinen verwerthen könne. Darum sagt man auch von einem Dichter, dessen besonderer Beruf es ist, dem Stamm in diesen Beziehungen zu dienen und die Interessen seiner Ehre zu fördern, er sei der Dichter des Stammes, z. B. shāʾiru Ṭaġliba u. a. m.,

1) z. B. Ag XIX, p 84, 4 v u Dies erinnert an die Anschauung einiger Naturvolker von ihren Dichtern, vgl Journal of the Anthropological Institute 1887, p 130

2) Al-Mejdānī II, p. 142, 16

3) Vgl Ibn Jaʿīsh, Commentar zum Mufasssal ed Jahn I, p. 128, 18 Barbier de Meynard (Journal asiat 1874 II, p 207 note) denkt an die Voraussetzung prophetischer Gabe und vergleicht das lat vates Man konnte in diesem Zusammenhange auch auf die Heilighaltung der Dichter hinweisen, welche Cicero, Pro Arch c 8 von Ennius anführt

4) Auch für diese Anschauung finden wir Analogien bei anderen primitiven Völkern, s Schneider, Die Naturvolker II, p 236.

5) Ag II, p 169, Tab I, p 1207, Caussin de Perceval II, p 424 (vgl Al-Husri II, p 252 Poesie ist Zeichen des Adels) Den Beinamen kāmil verheh man auch Männern der spätern Zeit, Anf des II Jhd dem Sulejmiten Ashras b ʿAbd-allāh (Fragmenta hist arab ed de Goeje p 89 3 v. u).

6) Ibn Fāris (st 394) im Muzhir (II, p 235) „Die Poesie (al-shʿr) ist das Archiv (dīwān) der Araber, durch sie sind die genealogischen Nachrichten (al-ansāb) in Erinnerung geblieben und die Ruhmesüberlieferungen (al-maʿāthir) bekannt geworden“ Der Satz al-shʿr dīwān al ʿarab, wird als alter Ausspruch von Ibn Ġarīr an ibn ʿAbbās angeführt (Al-Siddīkī Bl 122^b, aus derselben Quelle finden wir ihn auch angeführt Al-ʿIkd III, p. 122 al-sh. ʿilm al ʿarab wa-dīwānuhā), er findet sich auch in folgendem Zusammenhange (Sidd. Bl 114^a) Man sagt. Die Araber haben vier auszeichnende Eigenthümlichkeiten vor anderen Völkern die Kopfbünde sind ihre Kronen (al ʿamām tiġānuhā), die Mantel sind ihre Mauern (al-ḥubā hiṭānuhā), die Schwerter sind ihre Oberkleider (al-sujūf siġānuhā) und ihre Poesie ist ihr Archiv“ Diese Sentenzen scheinen die Quelle von Ibn Fāris' Ausspruch zu sein; übrigens wird derselbe auch früher vom Dichter Abū Firās al-Hamadānī (st 357) an die Spitze seiner Gedichte gesetzt (Rosen, Notices sommaires des Manuscrits arabes 1881, p 225)

7) Labīd p 143 v. 6

und das Auftreten eines solchen dichterischen Vertheidigers und Anwalts wurde in den Stämmen als freudiges Ereigniss gefeiert, denn es bedeutete „den Schutz ihrer Ehre, die Vertheidigung ihres Ruhmes, die Verewigung ihrer Denkwürdigkeiten und die Errichtung ihres Angedenkens.“¹

Man pflegte auch Dichter aus fremden Stämmen aufzusuchen, um durch sie — zuweilen für bedeutendes Honorar — Spottgedichte gegen den Feind, den man zu bekämpfen wünschte, verfertigen zu lassen,² und es ist nicht unwahrscheinlich, dass der biblischen Erzählung Numeri 22: 2 ff. die Voraussetzung solcher Verhältnisse zu Grunde liegt. Das Spottgedicht ist ein unerlässlicher Bestandtheil der Kriegführung. Der Dichter des Stammes rühmt sich dessen, dass er nicht simpler Verseschmied sei, sondern ein Entzündender des Kampfes, der Spottverse sendet gegen die Schmäher seines Stammes,³ und dieser Spott war um so wirksamer, als er „Flügel besass“ und „seine Worte gangbar waren“,⁴ d. h. er machte die Runde durch alle Zeltlager und wurde allbekannt, und er war um so gefährlicher, als er fest haftete und nur schwer wegzuwischen war „eine böse Rede, anhaftend, gleichwie das Fettschmalz die Koptin verunziert“,⁵ „brennend, wie ein mit Kohle verursachtes Brandmal“,⁶ „scharf wie die Schwertspitze“,⁷ und nachbleibend, wenn, der ihn sprach, schon längst nicht mehr da war.“⁸

„Wohl hat man's in vergangenen Zeiten gewusst

so spricht der heidnische Dichter Al-Muzzarid⁹

„dass ich, wenn's zum ersten Kampfe kommt, mit Worten strafe und Pfeile losschiesse.

„Ein Berühmter bin ich für denjenigen, den ich mit ewig bleibenden Gedichten angreife

1) Ibn Rashîk (st. 370) im Muzhir II, p 236.

2) Ag. XVI, p. 56, 6 v u. Al-Mundir b Imrk., König von Hîra, fordert während seines Krieges gegen den Gassaniden Al-Hārith b Ġabala mehrere arabische Dichter auf, gegen den Feind Spottverse zu dichten Al-Mufaḍḍal al-Ḍabbî, Amthâl p. 50 f

3) Ham. I, p. 232 Hudba b. Ġhashram. Man vgl. die kräftigen Ausdrücke in Hudejl 120 2.

4) Tarafa 19: 17 mm ḡā'm sā'irū kalimuh. 5) Zuhejr 10: 33.

6) Al-Nābigha 9. 2; derselbe vergleicht 29. 7 seine Spottverse mit mächtigen Steinblöcken (wohl wegen ihrer Dauerhaftigkeit, Hassân Dîwân p 28, 1 mî tabkî-l-ġibālu-l-chawāḥidu Zuhejr 20: 10 u. a m); ein anderer Spottdichter nennt seine Satire „eine Halskette, die nicht zu Grunde geht“ (Ag. X, p 171, 7 v. u.; vgl. Proverb. 6 21)

7) Vgl. Ag. XII, p. 171, 19, wo Ġerîr sein ḡā' so bezeichnet: . . . „blutträufelnd, fernhin gangbar durch den Mund der Rhapsoden; gleich der Schneide einer indischen Klinge, welche durchdringt, wenn sie flimmert“

8) Ham p. 299 Rückert I, p 231 nr 190 9) Mufaḍḍ 16· 57—61.

- „Welche gesungen werden von dem Wanderer und mit welchem die Reitthiere angetrieben werden“¹
 „Mit Versen, deren man gedenkt, und deren Recitatoren man vielfach begegnen kann,
 „Offenkundigen,² welche in jedem Lande angetroffen werden,
 „Sie werden häufig wiederholt, und immer gewinnen sie an Ruhm
 „So oft sich am Lied versuchen die thatigen Lippen,
 „Und auf wen ich eine Zeile davon schleudere,
 „Dem sieht man dies an, wie einen schwarzen Flecken auf dem Gesichte
 „Niemand kann solchen Flecken abwaschen.“

So flogen denn im Wettstreit der Stämme die Pfeile aus dem Munde der Dichter ganz ebenso, wie aus den Köchern der Helden, und die Wunden, die sie schlugen, sassen tief an der Ehre des Stammes und wurden durch viele Generationen gefühlt. Es ist bei Betrachtung dieser Thatsache nicht auffallend, wenn wir hören, dass die Dichter bei den Arabern nicht wenig gefürchtet waren.³ Man kann die Wirkung solcher Satire in vorislamischer Zeit am besten abschätzen, wenn man in Erwägung zieht, welche Macht sie noch in jener Zeit bildete, als sie vom Islam bereits, mindestens theoretisch, überwunden und infolge davon officiell verpönt war. Die Erscheinungen aus diesen Zeiten, namentlich der Periode der umayyadischen Herrschaft, in welcher die Instincte des Arabismus noch ziemlich unverfälscht in ihrer heidnischen Unmittelbarkeit fortlebten, sind in erster Reihe belehrend für Verhältnisse der Ġāhiliyya, eines Zeitraums, welcher, trotzdem er bis in unser Mittelalter hineinragt, in vielen Beziehungen für uns so viel als „prahistorisch“ ist, und durch seine späteren Nachwirkungen beleuchtet wird. Wir werden sehen, dass so, wie in anderen Beziehungen des Lebens, die richtigen Araber auch in den Dingen, welche aus dem Verhältniss der Stämme zu einander folgten, sich durch die ausgleichenden Lehren des Islam sehr wenig beeinflussen liessen.

Die Spottverse eines Dichters konnten von verhängnisvollem Einfluss auf die Stellung eines Stammes in der arabischen Gesellschaft werden.

1) Vgl. Al-Farazdak ed. Boucher p 47 penult.

2) Vgl. Zuhejr 7. 7 bikulli ḳāfiyatn shan'ā tashtahuru

3) Ag IX, p 156, 10. Dieser Respect vor dem Dichter scheint um so mehr gerechtfertigt, wenn man bedenkt, dass sie ihre beissenden Spottgedichte auch ohne jede aussere Veranlassung, aus purer Pression gegen die achtbarsten Menschen und Stämme, in die Welt sandten. Das Beispiel des Durejd b. al-Simma ist in dieser Beziehung lehrreich, er verspottete den 'Abdallāh b. Ġada'ān, wie er selbst eingesteht, „weil er horte, dass er ein edler Mann sei, und da wollte er ein Gedicht an gutem Platze anbringen“ Ag. ibid p. 10, 24. Dem 'Abd Jagūth wird von seinen Feinden die Zunge abgebunden, damit er unfähig sei, Higā' zu sprechen Ag. XV, p. 76, 18

Eine einzige Verszeile des Ġerîr (st. 110), dieses Klassikers des spätern Hiġā',¹ gegen den Stamm Numejr („Schlage die Augen nieder, denn du bist vom Stamme Numejr“ u. s. w.) hat diesen Stamm in seinem Ansehen derart heruntergebracht, dass ein Numejrte auf die Frage, welchem Stamme er angehöre, diesen gar nicht beim rechten Namen zu nennen wagte, sondern sich zum Stamme der Banû Āmir bekannte, aus welchem die Banû Numejr hervorgegangen. Dieser Stamm konnte denn auch als abschreckendes Beispiel angeführt werden, wenn der Dichter den Gegnern Furcht einjagen wollte vor der Gewalt seiner Satire: „Mein Spott wird auch Erniedrigung eintragen, so wie Ġerîr die Banû Numejr erniedrigte.“² Dasselbe Schicksal ereilte auch andere Stämme, die durch eine blossе Verszeile der Lächerlichkeit und Verachtung preisgegeben wurden. Sonst geachtete Stämme, die der Ĥabitāt, Zalfm, 'Ukl, Salûl, Bāhila u. a. m. wurden durch kleine Epigramme boshafter Dichter, die an vielen Stellen der arabischen Literatur zu finden sind, der Schmach und dem Spott preisgegeben. Man muss über diese Thatsache nicht selten staunen, wenn man sie bei den Literaturhistorikern erwähnt findet, denn es handelt sich in vielen Fällen nur um geistlosen Spott ohne jede Pointe und ohne jede Beziehung zu irgend einer Thatsache in der Geschichte des betroffenen Stammes, obwohl andererseits oft angenommen werden muss, dass die Herabsetzung nicht bloss auf die spöttische Laune des Dichters, sondern auf historische Momente, die uns nicht bekannt sind, gegründet ist.³

„Ich habe gesehen, dass die Esel die faulsten Lastthiere sind –
so sind die Ĥabitāt die Faulsten unter den Taminiten.“

Eine solche spöttische Verszeile, so unsinnig und unbedeutend auch ihr Inhalt ist, verbreitete sich eben in Folge ihrer Derbheit mit wunderbarer Schnelligkeit in der arabischen Gesellschaft, und der Angehörige des Stam-

1) Eine eingehende Charakteristik und kritische Würdigung der Satire des Ġerîr im Verhältniss zu der des Zeitgenossen Al-Farazdak, findet man bei Ibn al-Athîr al-Ġazālî, Al-mathal al-sā'ir (Būlak 1282) p. 490 ff

2) Vgl. noch Ġerîr über Numajr, Aġ. XX, p. 170 penult.

3) Zuweilen waren es komische Momente, die man aus dem Leben des Urahns erzählte, die dem Stamme bis in die spätesten Zeiten anhafteten. So mussten die Nachkommen des 'Iġl (Theilstamm der Bekr b. Wā'il) in Spottgedichten anheoren, was über diesen ihren angeblichen Ahn erzählt wurde. Man forderte ihn auf, seinem Pferd einen Namen zu geben, da doch alle feurigen Pferde bei den Arabern eigene Namen zu tragen pflegten. Da schlug 'Iġl seinem Pferde ein Auge aus und sagte: ich nenne es hiermit A'war, d. h. das Einäugige. Die Einfältigkeit des Ahns haftete dann als Anlass der Verspottung allen 'Iġliten an. Aġ. XX, p. 11. Ein ebenso kleiner Grund wird dafür angeführt, dass die Tamuniten den Spottnamen Buû-l ġārâ erhielten Aġ. XVIII, p. 199

mes, den die plumpen Worte betrafen, musste darauf gefasst sein, dieselben hinter sich her rufen zu hören, wenn er vor dem Zeltlager eines andern Stammes vorüberschritt und auf die Frage: wess' Stammes er sei, den Namen seines Ahnen angab. Der Angehörige eines durch den Dichterspott gebrandmarkten Stammes sieht sich gezwungen, den eigentlichen Stammesnamen zu verleugnen. Die Banû anf al-nâka (Nase der Kameelstute) waren gezwungen, sich Banû Kurejšh zu nennen, bis dass Al-Ḥuṭej'a den Bann löste durch sein Wort:

„Ja wohl! ein Volk das ist die Nase; der Schweif, das sind wieder andere — wer wird die Nase des Kameels dem Schweife gleich achten?“

Nun konnten sie wieder ihren ehrlichen alten Namen führen.¹ Der Stamm Bähila² hatte das Unglück, in den Ruf des Geizes zu gerathen und bis in die 'Abbäsidenzeit hinein mussten sich die Bähiliten den Hohn der Dichter gefallen lassen:

„Wenn du einem Hund zurufst. ‚Du Bähilte‘, — heult er ob der Schmach, die du ihm angethan.“

„Sohne Sa'id's — so wird den Kindern des Sa'id b. Salm, der zur Zeit Hārūn al-Rashīd's lebte, zugerufen — Sohne Sa'id's, ihr gehoret einem Stamme an, welcher die Achtung des Gastes nicht kennt

Ein Volk, von Bähila b. Ja'sūr stammend, welches du von 'Abd Manāf ableitest, wenn nach seiner Abstammung gefragt wird; (weil es sich seiner richtigen Abstammung schamen muss).

Sie verbinden die Abendmahlzeit mit dem Frühstück und wenn sie Zehrung reichen, so ist diese, beim Leben deines Vaters, nie ausreichend.

Und wenn mich mein Weg zu ihnen führt, so ist's, als ob ich eingekehrt ware in Abiāk al-'azzāh (nordlich von Medina auf dem Wege von Basia, dort will man nachts die Stimme von Dämonen — Singul. 'azif al-ġunn⁴ — gehoirt haben).⁵

Und der Tejmstamm hatte hart zu tragen an dem Spotte des Achtal:

„Treffe ich die Knechte der Tejm und ihre Herren, so frage ich: Welches sind die Knechte?

„Die Verwerflichsten in dieser Welt sind die in Tejm herrschen, und — ob sie nun wollen oder nicht — die Herren sind unter ihnen die Knechte“⁶

1) Diese Dinge sind mit belehrender Ausführlichkeit behandelt bei Al-Ġāhiz, Kitāb al-bajān fol. 163 ff. Eine Blumenlese findet man Al-'Ikd III, p. 128 ff.

2) Dem edeln Tamimiten Al-Ahnaf b. Kays wird von einem Araber, der seine Auszeichnung auf 'Omars Hofe missgunstig betrachtet, vorgeworfen, dass er der Sohn einer bähilitischen Frau sei. Al-'Ikd I, p. 143.

3) Al-Mubarrad p. 433 4) Ag II, p. 155, 4 u.

5) S den Veis auch Jākūt I, p. 84, 9 ff. Der Ortsname erwähnt ausser in den bei Jāk citirten Stellen auch Ḥassān, Diwān p. 65, 15, Ag XXI, p. 103, 21.

6) Ag VII, p. 177. Die Gleichheit der Knechte und Freien verspottet auch Dū-l-rumma bei Ibn al-Sikkīt (Leidener Hschī, Warner nr 597) p. 165 sawāsyatun ahrāruhā wa-'abīduhā

Es kam hier der trotz des dazwischenliegenden Islam — welcher dem Higā' nicht günstig sein konnte¹ — immer fortwirkende Geist der arabischen Ġāhiliyya zum Ausdruck. Im Heidenthum war nur selten ein Dichter zu finden, dem es widerstrebt, das Higā' zu cultiviren, dessen sich — wie wir gesehen haben — die hervorragendsten Männer jener Zeit wie einer lobenswerthen Tugend rühmten. Andererseits war es auch für den Araber ein Schimpf, wenn er vom Feinde eines Higā' nicht gewürdigt wurde, denn dies galt als Zeichen der Niedrigkeit.² Eine seltene, vielleicht vereinzelte Ausnahme wird der an der Scheide zwischen dem Heidenthum und dem Islam lebende 'Abda b. al-Ṭabīb gewesen sein, von dem berichtet wird, dass er sich der Spottpoesie enthielt, weil er ihre Ausübung als Niedrigkeit, hingegen die Unterlassung derselben als Muruwwa betrachtete.³ Es wird als besonderes Zeichen des innigen Bündnisses zwischen zwei Menschen erwähnt, dass nie „die Anhöhe des Schmahgedichtes zwischen ihnen erstiegen wird.“⁴ Aber noch in muhammedanischer Zeit erfahren wir, dass nicht einmal das als heilig betrachtete Gastrecht Schutz vor dem Higā' des Gastfreundes bot.⁵

II.

Gegen die sociale Anschauung, aus welcher diese Verhältnisse emporwuchsen, bildete nun die Lehre des Islam eine mächtige Opposition. Wir meinen hier nicht gerade die Lehre Muhammads selbst, sondern in weiterem Sinne die von derselben ausgehende Weltanschauung des Islam, wie sie am allgetreuesten in den dem Propheten zugeschriebenen traditionellen Aussprüchen zum Ausdruck gelangt. Im Sinne dieser Lehre war der Islam berufen, die Gleichheit und Brüderlichkeit aller durch das Band des Islam geeinten Menschen zur thätigen Geltung zu bringen. Die That-sache des Islam sollte alle gesellschaftlichen und genealogischen Unterschiede nivelliren; der Wettstreit und die fortwährende Fehde der Stämme unterein-

1) Die Obrigkeit verfolgt und bestraft die Spottdichter Ag. II, p. 55 u., XI, p. 152 u. vgl. Jākūt III, p. 542, 19.

2) Ham p. 628 v. 4.

3) Ag. XVIII, p. 163 unten. In späterer Zeit werden solche Beispiele häufiger. Miskīn al-Dāimī (st. 90) enthält sich des Higā', ist aber der Muḫāḫara nicht abgeneigt (Ag. XIII, p. 153, 9 v. u.), auch Nusejb (st. 108) enthält sich der Spottgedichte, seine Gründe werden Ag. I, p. 140, 8 v. u., 142, 13 verschiednen angegeben. Al-'Aġġāġ (II Jhd.) rühmt von sich, dass er die Satire vermeide, man vgl. Al-Ḥusri II, p. 254. Al-Buhturī (st. 284) befahl seinem Sohne, nach seinem Tode alles Higā' zu verbrennen, das er unter seinen Dichtungen vorfindet (Ag. XVIII, p. 167).

4) Ham p. 309 v. 6.

5) Al-Farazdaq ed. Boucher p. 7, 6, vgl. Ag. XVIII, p. 112 penult

ander, ihre „Schmähungen“ und „Rühmungen“ sollten aufhören und auch zwischen dem Araber und dem Barbarn, zwischen dem Freigeborenen und dem Freigelassenen sollte im Islam kein Unterschied des Ranges gemacht werden. Im Islam sollte es nur Bruder geben, und in der „Gemeinde (ummat) Muhammeds“ sollte die Frage: ob Bekr, ob Taglib, ob Araber, ob Perser aufhören und als specifisch gähilitisch verpönt sein. Mit dem Augenblick, wo Muhammed als der „Prophet der Weissen und der Schwarzen“ erklärt und seine Sendung als eine die ganze Menschheit umfassende Segnung verkündet wurde, durfte es unter seinen Anhängern keinen andern Vorzug geben, als jenen, der in der frömmern Erfassung und Befolgung seiner Sendung begründet ist.

Die Keime dieser Auffassung wurzeln unzweifelhaft in jener Lehre, die Muhammed selbst in der medinensischen Epoche seiner Wirksamkeit den wenigen Gläubigen erteilte, die sich damals um ihn geschaart hatten, und der erste Antrieb, dieselben zu verlaublichen, lag wohl weniger in dem Drang nach höherer socialer Gestaltung der arabischen Gesellschaft, als in dem Verhältniss, in welches durch die Thatsache der „Auswanderung“ Muhammed und die getreuen Mekkaner, die ihn begleiteten, zu ihren kurejshitischen Stammesgenossen getreten waren. Die Nothwendigkeit, gegen diese Krieg zu führen, ein Vorgang, der nach altarabischer Anschauung der äussersten Perfidie und Ehrlosigkeit gleichkam, drangte den Propheten, die Werthlosigkeit des Stammesprincips zu verkünden und das Moment der Zusammengehörigkeit in der Thatsache der Gleichheit des Bekenntnisses zu finden.¹ Aus dieser politischen Lösung der problematischen Lage erwuchs aber dann die mit vollem Bewusstsein des socialen Fortschritts, der in ihr lag, verkündete Lehre: „O ihr Menschen! wir haben euch erschaffen von Mann und Weib und haben euch gemacht zu Völkern und Stämmen, damit ihr einander erkennen möget. Fürwahr, vor Gott ist als der Edelste unter euch der Gottesfürchtigste angesehen.“² Hier wird die Gleichheit aller Rechtgläubigen vor Allāh und der Gedanke, dass die Gottesfurcht das einzige Mass des Adels sei,³ mit Ausschluss des auf die blosse Abstammung gegründeten Unterschiedes klar ausgesprochen und die muhammedanische Exegese ist einhellig mit Bezug auf diese Deutung des koranischen Wortes, an welcher wohl auch unsere wissenschaftliche Betrachtung des Textes nichts zu ändern hat.

1) Snouck-Hurgronje, De Islam, p 47 des Sonderabdrucks.

2) Sûre 49 13

3) Der Adel der Gähilyja kommt nach B Anbiġā' nr 9, Muslim V, p 215 auch im Islam in Betracht, aber nur unter der Bedingung, wenn die Thatsache der edeln Abstammung durch das Attribut des guten Muslim vervollständigt wird: *chjârūhum fi-l-gähilyja chjârūhum fi-l-islām idā fakuhū*.

Damit war eine gewaltige Bresche geschossen in die Anschauung des arabischen Volks von dem Verhältnisse der einzelnen arabischen Stämme zu einander, und alles, was wir von dem socialen Geist des Araberthums sonst wissen, veranlasst uns, der Tradition nicht zu misstrauen, welche den Widerstand der Araber gegen diese Lehre des Propheten vorführt. Von den Bekriten erzählt sie uns beispielsweise, dass sie auf dem Punkte, sich dem siegreichen Propheten anzuschliessen, durch folgende Erwägung in der Ausführung ihres Entschlusses stutzig gemacht wurden: „Die Religion des Enkels des ‘Abd al-Muttalib — so sagten sie — verbietet denen, die sie annehmen, sich gegenseitig zu befehden; sie verurtheilt den Muslim, der einen andern (wenn auch stammfremden) Muslim tödtet, zum Tode. So müssten wir denn dem Treiben entsagen, Stämme anzugreifen und auszuplündern, welche wie wir den Islam annehmen. . . . Wir wollen doch noch eine Expedition gegen die Tamimiten unternehmen und dann erklären wir uns als Muslime.“¹ Es mag dies allerdings eine anekdotenhafte Erzählung sein, die aber aus wirklichen Verhältnissen herausgewachsen ist

Der Gedanke, dass von nun ab die Idee des Islam und nicht die Bande der Stammesangehörigkeit das vereinende Element der Gesellschaft sei, hat Muhammed auch in mehreren Fällen durch Thatfachen kundgegeben, die berufen waren, diesem Gedanken zu dienen. Er weihte z. B. im Hause des Anas funfundvierzig, nach anderen fünfundsiebzig Paare, aus je einem Getreuen aus Medina und je einem Mekkaner bestehend zu einem Bruderbunde, und das Band sollte so enge sein, dass sich die Verbrüdeten mit Ausschluss der Blutsverwandtschaft beerbten.² Es sollte gezeigt werden, dass die Religion eine festere Basis der brüderlichen Gemeinschaft bilde, als die Zugehörigkeit zum selben Stamme. Muhammed scheint sorgfältig darüber gewacht zu haben, dass das Gedenken an die alten Stammesfehden nicht wieder lebendig werde in der Seele derer, denen er einen höhern Ruhm verliehen zu haben glaubte, als alle Schlachttage der heidnischen Altvordern.

Damit hängt auch die Antipathie zusammen, welche in den alten Aeusserungen des Islam den Dichtern, als den Dolmetschern altheidnischer Gesinnung entgegengebracht wird. Nicht alles, was wir in alten Traditionen — welche dabei bekanntlich sich auf Koran 26: 225 stützen konnten — den Dichtern und der Poesie Feindliches finden, ist auf die Verfolgungen zurückzuführen, welche der Prophet selbst von den Dichtern zu erleiden hatte. Wenn z. B. Imru’-ul-Ḳeis der Anführer der in die Hölle verbannten

1) Caussin de Perceval II, p 604

2) Die Quellen s. bei Sprenger III, p 26

Dichter genannt wird, der zwar einen berühmten Namen in der Dunjâ hatte, aber in der Âchira völlig der Vergessenheit anheimfällt,¹ so sollte die Dichtkunst als das Organ der Weltanschauung des Heidenthums verpönt werden. „Es ist besser für jemand, dass sein Leib voller Exter sei, denn dass er voller Gedichte sei.“² In der Praxis des Islam ist diese Anschauung zwar nie durchgedrungen,³ aber sie hat doch den Sinn der Frommen und Pietisten beherrscht. Man hat auf die ältesten Chalifen Befehle zurückgeführt, welche das Gebiet der Poesie beschränken sollten.⁴ ‘Omar II. war besonders ungnädig gegen Poeten, die ihm den Hof zu machen kamen.⁵ Fromme Leute, welche die alte Poesie pflegten, wie Nuşejb in Kûfa (st 108) enthielten sich mindestens am Freitag der Recitation alter Gedichte⁶ und in pietistischen Kreisen wurde in Form prophetischer Traditionen die Anschauung verbreitet, dass zur Zeit des letzten Gerichtes der Koran aus den Herzen der Menschen vergessen und dass alle Welt „zu den Gedichten und Gesängen und zu den Nachrichten der Ġâhiliyya zurückkehren werde; worauf dann der Dağğâl erscheint“⁷ Gunstig gesinnt waren diese Leute nur den sogen. Zuhdiyyât, d. h. der ascetischen Poesie,⁸ in welcher sie den Inbegriff aller Dichtkunst gerne hätten aufgehen lassen. Aber die Literaturgeschichte zeigt uns, wie klein die Gemeinde war, die sich durch solche Gedanken leiten liess.

III.

Das Verhältniss der arabischen Stämme zu- und gegeneinander, ihre aus diesem Verhältniss folgende gegenseitige Unterstützung und Befehdung, sowie der in ihren Kreisen waltende Wettstreit, den wir bereits oben kennen gelernt haben, führte im alltäglichen Leben verschiedene Momente und Erscheinungen im Gefolge, welche durch die Aufstellung jenes obersten Grundsatzes von der Gleichheit aller Muslime mit verpönt werden mussten. Wahrscheinlich hat der Prophet selbst, der — wie wir sahen — jene Lehre mit vollem Bewusstsein des Umschwunges, den sie zu bewirken berufen war, verkündete, in der Verpönung dieser Erscheinungen den Anfang gemacht. Die systematische, man darf wohl sagen, theologische Opposition gegen dieselben ist aber sicherlich die an des Propheten Initiative sich anschliessende entwickelnde Arbeit der Generationen, welche auf ihn folgten,

1) Ag VII, p 130 oben 2) B. Adab nr. 91.

3) Vgl. Al-Mubariad p. 46, 1.

4) Tab. II, p 213, M J Muller, Beiträge z. Gesch. der westl. Araber
p 140 Anm. 2.

5) Al-Ikd I, p 151 ff., Ag VIII, p. 152 ult 6) Ag. II, p 146, 11.

7) Al-Ġazâlî, Ihjâ I, p. 231 8) Ag III, p 161

und ihre eigene im Geiste des Stifters begründete Arbeit an seinen Namen knüpften.

Diese entwickelnde Thätigkeit wuchs aus dem Bedürfnisse hervor, welches zuvörderst die Weigerung der Araber, ihre Gefühle, wenn auch ausserlich zum Islam bekehrt, der neuen Ordnung anzupassen, nahe legte. Je weniger die neue Lehre von denen, an die sie unmittelbar gerichtet war, erfasst und bethätigt wurde, desto mehr strebten die frommen Anhänger derselben, ihr durch immer klarere Ausprägung Gewicht zu verleihen und dieselbe an die Autorität des Propheten zu knüpfen.

Unter den Erscheinungen des arabischen Lebens, welche in Folge der neuen Lehre über das Verhältniss der Angehörigen der rechtgläubigen Gemeinde zu einander, verpont und durch deren Ausmerzungen die äusseren Kundgebungen der mit dem alten Stammeleben zusammenhangenden Auffassung vernichtet werden sollten, wollen wir besonders drei hervorheben 1) die Mufâchara, 2) das Shifâr, 3) das Tahâlauf.

1

Der Wettstreit der arabischen Stämme kam gewöhnlich durch den Mund ihrer Dichter und Helden — und in der Regel waren ja diese beiden Eigenschaften in denselben Personen vereinigt — zum Ausdruck in der Mufâchara oder Munâfara, (seltener Muchâjala,¹) eine eigenthümliche Art der Prahlerei, die man auch bei anderen Völkern auf niedriger Culturstufe findet.² Sie kam auf verschiedene Weise zur Erscheinung. Die gewöhnlichste Art war die, dass der Held des Stammes vor Beginn eines Kampfes vor die Reihen trat und dem Feinde gegenüber den Adel und den hohen Rang seines Stammes vorführte.³ „Wer mich kennt — so pflegte er da zu rufen — der weiss es, und wer mich nicht kennt, der möge denn wissen“ u. s. w.⁴ Auch während des Kampfes ruft der Streiter dem Feinde sein Nasab entgegen; die muhammedanische Tradition lässt auch den Propheten

1) Eine interessante Muchâjala-erzählung findet man in Mufadd al Anthâl al 'arab p 18. — Auch Ag XVI, p. 100, 3 findet man muchâjala (so ist nämlich statt muchâbala des Druckes zweimal zu lesen) mit mufâchara erklärt

2) Schmahreden und Wortgefechte vor dem wirklichen Kampfe bei Negerstammen s. Stanley, Durch den dunkeln Welttheil (deutsche Ausgabe) II, p. 97

3) Darauf bezieht sich z. B. Hudajl. 169 7, vgl. ZDMG XXXIX, p. 434, 5 v. u. (idâ kâtala' tazâ).

4) Vgl. Ibn Hishâm p. 773, 5. Im 'Antarroman tritt diese altarabische Sitte sehr oft hervor, sie klingt nach in Anspielungen wie Ag XVIII, p. 68, 18, vgl. V, p. 25, 15, Tab. III, p. 994; Fihrist p. 181, 14. Dieselbe Art der Herausforderung ist unter den Beduinen bis in die neue Zeit üblich geblieben, man vgl. D'Escayrac de Lautour, Le Désert et le Soudan (Deutsche Bearbeitung, Leipzig 1855) p. 119

keine Ausnahme von dieser Gewohnheit bilden¹ Die Beduinen nennen diese Prahlerereien: Intichâ.² Hierher gehören im Grunde genommen auch die oben p 46 ff. angeführten Gewohnheiten. Aber auch in friedlichen Zeiten war dieser durch die Dichter geführte Wettstreit ein alltäglicher Vorgang in der arabischen Gesellschaft³ Al-Mundir, König von Hira, fragt den 'Âmir b Uhejmîr b Bahdala, der unter allen Anwesenden für sich den höchsten Rang in Anspruch genommen hatte, „Bist du denn, was deinen Stamm betrifft, der Edelste unter den Arabern? Und er antwortete (die Antwort ist, wie man sieht, im Sinne der späteren genealogischen Details bearbeitet): „Adel und Zahl ist den Ma'add eigen, unter ihnen denen von Nizâr, unter diesen denen von Muḍar, unter diesen denen von Chindif, dann denen von Tamîm, und weiter denen von Sa'd b. Ka'b und denen von 'Auf, und unter den letzteren der Familie der Bahdala. Wer dies nicht anerkennen will, möge mit mir wetteifern“ (faljunâfirî).⁴ Natürlich galt es als grosser Ruhm, vermöge der innern Berechtigung der angeführten Adelsmomente in solchem Wettstreit den Sieg davonzutragen, ebenso wie es als Schmach galt, wenn man von einem Stamme sagen konnte, dass er in solchen Munâfarât immer den Kürzern ziehen muss.⁵ Hörte der selbstbewusste Held eines Stammes, dass irgendwo ein Mann lebe, dem man hohen Rang beimisst, dann fühlt er sich berufen, ihm diesen Rang streitig zu machen, und er scheut weite Reisezüge nicht, um jenen durch eine Mufâchara zu besiegen.⁶

Die spätern Geschichtsschreiber haben in diesem Sinne sich die Sache nicht anders vorstellen können, als dass die Helden der Banû Tamîm, ehe sie Muhammed anerkannten, zu ihm kamen, um mit ihm eine Mufâchara zu veranstalten, von deren Erfolg dann ihre Bekehrung abhängig sein sollte.⁷ Ebenso hat die spätere Geschichtsschreibung in ihre Darstellung der alten Geschichte der Araber eine Munâfara eingeflochten gelegentlich einer Episode des Wettstreites zwischen Hâshim und Umajja, in welchem bekanntlich die

1) B Gîhâd n 165

2) Wetzstem, Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste (ZDMG XXII) p 34, Anm 25^b des Separatabdrucks (1868).

3) Eine typische und für die verschiedenen Gesichtspunkte der Munâfara in vorislamischer Zeit lehrreiche Erzählung (Munâfara des 'Âmir b. al-Tufejl mit 'Alkama) findet man Ag XV, p 52—56

4) Al-Tabrîzî ad Ham. p. 769 v. 2 Zu dieser genealogischen Klmaz ist aus der altern Literatur zu vgl. Ham. p 459, vgl auch ZDMG IV, p 300 und oben p. 5.

5) Beachtenswerth sind die Spottworte des Hassân b Thâbit gegen den Stamm der Himâs (Dîwân p. 54, 12) In sâbakû subikû au nâfarû nufirû u s w

6) Ag. XIX, p. 99, 9 = Noldeke, Beiträge, p. 95, 5

7) Ibn Hishâm p 934 penult (nufâchruka); Ag IV, p. 8, 9; Sprenger III, p. 366 ff

Rivalität der beiden Chalifendynastien tendentiös vorgebildet wurde.¹ Dort wirkt ein chuzāitischer Wahrsager als Schiedsrichter und nachdem er die Praetentionen beider Rivalen angehört, urtheilt er für Hāshim. dies ist 'abbāssidische Tendenzgeschichtsschreibung.

Zuweilen führten solche Wettstreite zu blutigen und leidenschaftlichen Stammesfehden, wie dies z. B. die Ueberlieferung von dem ersten Fīḡār-kriege zwischen dem Hawāzin- und Kinānastamme beweist. Der Kinānite Badr b. Mā'shar bricht durch die Herausforderung der (in 'Okāz) versammelten Araber, denen gegenüber er sich als den Mächtigsten seines Volkes aufspielt, und seinen Stamm als den vorzüglichsten der Kurejshstämme hinstellt, den Stammeskampf vom Zaun, der sich dann lange Zeit zwischen den beiden Stämmen fortsetzt.² Nach einer mekkanischen Sage, die man noch im Anfange des III. Jhd.'s erzählte, und welche wohl ein Körnchen Wahrheit enthält, heisst ein Felsen in der Nahe von Mekka „der Felsen der Schmahung“ (suffijju al-sibāb), weil in der Heidenzeit die von den Pilgerceremonien zurückkehrenden Araber bei diesem Felsen mit den Rühmungen ihrer Ahnen wetteiferten, die darauf bezüglichen Gedichte recitirten und einander die unrühmlichen Traditionen vorhielten, woraus dann oft erhebliche Balgereien entstanden.³ Noch in der erstern 'abbasidischen Zeit soll der Felsen der Schmahung der Schauplatz solcher Wettstreite gewesen sein.⁴

Oft sollte auch die öffentliche Mufāchara zwischen zwei Leuten einem alten Streite ein Ende machen; es wurde bei solchen Gelegenheiten ein unparteiisches Schiedsgericht eingesetzt, welches darüber zu urtheilen hatte, welche der streitenden Parteien die andere in der poetischen Prahlerai besiegte; es wurden auch Pfänder bei den Schiedsrichtern hinterlegt, dieselben sollten die Unterwerfung unter den Urtheilsspruch sichern.⁵ Natürlich hing dann der Ausgang der Streitsache nicht von dem Mass der Gerechtigkeit des einen oder andern ab, sondern von seiner grossern Gewandtheit im poetischen

1) S. die Quellen bei Muir, *Forefathers of Mahomet* (Calcutta Review, nr 93, 1854) p. 8

2) *Al-Ik̄d* III, p 108 3) *Al-Azrakī* p. 483 oben, vgl. 443, 10, 481, 5.

4) *Ag. VIII*, p 109, vgl. auch die Parallelstelle ibidem *XVI*, p 162, wo Z 16 statt al-sharāb wohl sibāb und statt Sibāb Z. 17 Shabib zu lesen ist. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Erzählung von dem Felsen der Schmahung als Schauplatz der Mufāchara in der Ḡāhūjja nichts anderes ist, als die Anticipirung späterer Verhältnisse; freilich ist der Name des Felsens alt und dieser Umstand sprachte wieder für das Alterthum der an ihn angeknüpften Vorgänge.

5) Vgl. Caussin de Perceval II, p 565. Bezeichnende Beispiele hierfür bei Freytag, *Einführung in das Studium der arabischen Sprache*, p. 184. Daher heisst die Mufāchara auch rihān, z. B. *Ag. XVI*, p 142, 15 146, 8

Ausdruck; eine solche Fähigkeit, im Tanâfur zur Geltung zu kommen, gehört daher mit zum Ruhme der alten Araber.¹

Eine Varietät der Mufâchara oder Munâfara² ist das sogenannte Muhâgât; es bestand darin, dass zwei Leute, die wegen eines Vorfalles mit einander im Streite lagen und in Folge davon nach altarabischer Art einander mit satirischen Gedichten verfolgten, zur Austragung ihrer Angelegenheit ein öffentliches satirisches Certamen veranstalteten und es der öffentlichen Meinung überhessen, zu beurtheilen, wer von ihnen den Gegner in diesem dichterischen Wettkampfe besiegte. So vereinbarten z. B. der tamimitische Häuptling Al-Zibrikan b. Badr und der Dichter Al-Muchabbal, dem der erstere seine Schwester, um deren Hand der Dichter anhielt, nicht als Ehefrau gönnte, ein öffentliches Muhâgât, nachdem sie einander früher mit ihren Spottversen verfolgt hatten.³

Alle Arten von prahlerischem Wettstreit,⁴ bei welchem jeder der theiligten Streiter mit dem Ruhm des Stammes argumentirte, fanden scharfe Verurtheilung von Seiten der alten muhammedanischen Lehrer, deren Anschauung in zahlreichen Traditionssprüchen und Erzählungen zum Ausdruck gelangt. Wir wollen nur folgende hervorheben:

Nachdem die in der Heidenzeit mit einander rivalsirenden Stämme der Aus und Chazrag durch das gemeinsame Band des Islam in die Einheit der Anşâr aufgegangen waren, traf es sich, dass sie in einer geselligen Versammlung die Reminiscenzen der Heidenzeit und ihrer tapferen Kämpfe auffrischten; es wurden — angeblich durch einen Juden, der hiermit ihren Ruckfall ins Heidenthum hervorrufen wollte — Gedichte recitirt, in

1) Ham p. 143, v. 4.

2) Eine andere Spielart, die (auch bei Caussin de Perceval II, p 619 erwähnte) Munâgâda, Ag XVI, p 99 f, scheint ein Moment der Hätimlegende zu sein. Die Streitenden veranstalteten eine Munâgâda, d. h. einen öffentlichen Wettkampf nicht mit poetischen Mitteln, sondern mit Hinsicht auf ihre Freigebigkeit in der Bewirthung ihrer Gäste. Wer von der versammelten Menge als der Gastfreundlichsie erklärt wird, gilt als Sieger in der obschwebenden Streitfrage und ihm gehören die bei unparteiischen Schiedsrichtern hinterlegten Pfänder.

3) Ag. XII, p 42

4) Es sei noch eine synonyme Bezeichnung erwähnt, nämlich nhb III (Lisân al 'arab in der Marginalglosse zum Gauh, Ausg 1282, III, p. 103) in der Bedeutung fchr III, was in der Regel von gewöhnlichen Wetten (Tab I, p 1006, 9, Al-Bejdâwî II, p 102, 12 = chtr III; Durîat al gauw. 173, 9) gebraucht wird. Auch chtr I finden wir als Synonym von fchr, z B Ag XI, p. 34 penult 'mda-l-fachri wal-chatarâni, chaţar ist der Preis im Rihân. Al-Farazd p 19, 1. Zu dieser Synonymik gehört auch tanâdul Ag XIII, p 153 penult. Einen ganzen Schatz von Synonymen dieser Gruppe findet man in einem Gedicht Jatîmat al-dahr I, p 71

welchem die Stammesfehden besungen waren, der Schlachttag von Bu'âth, an welchem der Ausstamm den Chazrag eine empfindliche Schlappe beibrachte. Das Anhören der Heldengedichte genügte, um die schlummernde heidnische Seele zu erwecken, es begann nun der Wetteifer zwischen den Angehörigen der beiden Stämme und er wurde so lebhaft, dass in dieser Versammlung der altererbte Streit der beiden Stämme von neuem emporzulodern drohte und die alte Fehde wieder angekündigt wurde.¹ Die Nachricht von diesem Rückfalle erreichte den Propheten, er betrat ihre Versammlung und ermahnte sie: O, Gemeinde der Muslimin! Hat wohl die Arroganz (da'wâ) der Barbarei wieder Platz gegriffen, während ich unter euch bin, nachdem euch Allâh geleitet hat zum Islam, durch den er euch geadelt und das Wesen der Barbarei von euch abgeschnitten hat, durch den er euch vom Unglauben gerettet und euch mit einander verbunden hat! Die Ermahnung des Propheten that ihre Wirkung. Bald sah man die feindlichen Stämme mit einander versöhnt in Frieden abziehen.²

Aus demselben Bewusstsein heraus lassen einige Ueberlieferungen auch den 'Omar die Verfügung treffen, dass Gedichte, in welchen Ansâr und Kurejsiten mit einander in heidnisch-arabischer Weise wetteifern, nicht vorgetragen werden dürfen. „Dies heisst — so lässt ihn die spätere Auslegung dieser Verfügungen sprechen — Lebendige schmähen, indem man die Thaten von Todten anführt und die Erneuerung der alten Gohasigkeit, da doch Allâh die alte Barbarei durch den Islam vernichtet hat.“ Einmal hörte 'Omar, wie zwei Leute mit einander wetteiferten, indem sie vorbrachten: Ich bin der Sohn dessen, der diese und jene Heldenthaten vollführte etc. Da sagte 'Omar: Wenn du Verstand hast, so hast du auch Ahnen; wenn du gute Charaktereigenschaften hast, so hast du auch Adel; wenn du Gottesfurcht besitzt, so hast du Werth. Besitztst du aber alles dieses nicht, so ist jeder Esel mehr werth als du“³

Die poetische Literatur der ältesten muhammedanischen Zeit weist manches Zeugniß dafür auf, dass die alte heidnische Anschauung auch in dieser Beziehung in den Arabern fortwirkte. Da ruft der Tajjite Hurejth b. 'Annab (der noch zur Zeit Mu'âwijas lebte) Gegnern aus andern Stämmen, mit denen er ob des Ranges ihrer Abstammung im Streite lag, zu — (ich citire nach Rückert's Uebersetzung).

„Heran! zum Rangstreit (ufâchirkum) ruf ich euch auf, ob Faḳ'as
Und A'jâ der Ehre naher steh oder Hâtims Blut!

1) Ueber Kämpfe dieser beiden Stämme gegen einander, wie es scheint zu Anfang des Islam, s. Al-Tabrizî zu Ham. p 442.

2) Ibn Hishâm p 386 3) Ag IV. p. 5 und 81

Und einer von Kejs 'Ajlân sei Richter brav und kundig,
Und einer von dem Zwiestamm Rebi'as brav und gut¹

Und zwei bezeichnende Beispiele der poetischen Stammeswettstreite sind uns gerade aus der ersten muhammedanischen Epoche überliefert, Beispiele, an denen wir das Wesen dieser Wettstreite recht gut studiren können, und auf welche hier der Kurze halber nur verwiesen wird: das Muhâgât des Nâbigâ al-Ġa'dî (st. 79) gegen mehrere Kurejshiten, von welchem wir eine sehr ausführliche Darstellung besitzen² und der Wettstreit des Dichters Ġemîl (st. 82) gegen Ġawwâs, welcher auch dadurch merkwürdig ist, dass beide Partheien die Juden von Tejmâ als Schiedsrichter wahlen (tanâfarâ ilâ Jahûd Tejmâ). Diese geben folgenden Schiedsspruch. „O Ġemîl! du darfst von dir rühmen, was du willst, denn, bei Allâh, du bist der Dichter von schönem Angesicht, der edle; du Ġawwâs, du darfst von dir und deinem Vater rühmen, so viel du nur willst; aber nicht mogest du, Ġemîl, dich deines Vaters rühmen, denn der hat bei uns in Tejmâ' Vieh getrieben, und das Kleid, das ihn umhüllte, hat ihn kaum bedecken können.“ Nun erst entbrannte der Streit zwischen den beiden Dichtern recht heftig.³

Aber das Bewusstsein davon, dass solche Sprache nicht im Sinne der islamischen Lehre sei, erwachte in späterer Zeit immer lebendiger und kam in mancher Fiction der Schulgelehrten zum Ausdruck, von denen ich eine Probe hier anführen will. Da erzählt 'Alî b. Shafi' „Ich stand am Markt von Al-Hagar; da gewahrte ich einen Mann, in Seidenstoffe gekleidet, ein edles Mahrikameel reitend, mit einem Sattel, wie ich nie einen schonern gesehen habe. Der Mann rief: ‚Wer will mit mir einen Wettkampf eingehen⁴ darauf, dass ich mich rühme der Banû 'Âmir b. Sa'sa'a in Betreff ihrer Rutter, ihrer Dichter, ihrer Anzahl und ihrer ruhmreichen Thaten?‘ Da sprach ich: ‚Ich ware bereit, deiner Herausforderung zu folgen. Jener erwiderte. ‚Wessen willst du dich rühmen?‘ ‚Ich will mich — so sprach ich wieder — der Banû Tha'labâ b 'Ukâba vom Stamme der Bakr b. Wâ'il rühmen!‘ Darauf nahm der Herausforderer Reissaus, indem er die Ermahnung des Propheten vorschützte, und ich erfuhr, dass der Herausforderer 'Abd al-'Aziz b. Zurâra gewesen sei, vom Stamme der Kilâb“⁵ So sehr man dieser Erzählung ihren apokryphen Charakter ansieht, so ist sie doch für die Art und Weise der Munâfarât, die noch lange, nachdem sie der Islam verpönt hatte, fort-dauern, nicht wenig belehrend.

1) Ham. p. 123, v. 3—4 = Ruckert I, p. 76; vgl. Ham. p. 180, v. 2

2) Ag. IV, p. 132 ff. 3) ibid. XIX, p. 112

4) man jufâchirunî man junâfirunî

5) Ag. VIII, p. 77

So consequent wollte der Islam mit allen Aeusserungen des heidnischen Genius aufräumen, dass er den Wettstreit auch in solchen Formen verpönt, in welchen nicht mit dem Adel der Abstammung, mit der Grösse der Ahnen geprunkt wird, sondern zwei Männer einander in der Ausübung arabischer Tugenden zu überbieten strebten. Wir haben bereits p. 57 Anm. 2 auf die Art des Wettstreites hingewiesen, die man Tanâgud oder Munâgada nannte. Eine verwandte Bezeichnung dieser wetteifernden Bewirthung ist: Ta'âkur.¹ Der echte Araber entsagte dieser Sitte auch in islamischer Zeit nicht. Wir besitzen die Schilderung eines solchen Ta'âkur-wettstreites,² der zwischen dem Vater des Dichters Al-Farazdaq, Ġālib b. Sa'sa'a, und dem Rijāhiten Suhejm b. Wathil geführt wurde. Der Schauplatz war die Umgebung eines Brunnens bei Kūfa, Şau'ar³ — bei Tränkeplätzen pflegte man mit Vorliebe solche allgemeine Volksbewirthungen zu veranstalten⁴ — bei welchem die Banū Kelb ihre Niederlassung hatten. Ġālib liess ein Kameel schlachten und bewirthete damit alle Familien des Stammes; als er dem Suhejm den ihm zukommenden Anthel sandte, entbrannte dieser in Zorn, nahm das Geschenk nicht an, sondern antwortete darauf damit, dass er selber ein Kamel für den Stamm schlachten liess. Dies ahmte nun wieder Ġālib nach und so ging es mehreremal, bis dass Suhejm mehr kein Kameel zur Verfügung hatte. Suhejm war nun besiegt und wurde zum Gegenstand des Spottes unter seinen Stammesgenossen. Dies liess er sich nun aber nicht gefallen, er liess hundert Kameele herbeibringen und abschlachten, um einen Beweis dafür zu liefern, dass er nicht geizig sei.⁵

Die muhammedanische Anschauung konnte nun solche Freigebigkeitsproben nicht billigen. In einem dem 'Alī zugeschriebenen Spruche⁶ wird das Ta'âkur den Opfern gleichgestellt, die man den Götzen darbrachte und die Theilnahme an dem Genuss solcher Schlachthiere untersagt.

2.

Eine der merkwürdigen Bekundungen des Stammebewusstseins war auch dies, dass die alten Araber in ihren Kämpfen den Namen des Heros eponymos ihres Stammes wie eine Art Losungswort, aber auch zu dem Zwecke, um im Getummel des Gefechts oder in grosser Gefahr die Hilfe

1) Ag XXI, p. 102, 21. 2) Jākūt III, p. 430 f.

3) Al-Mejdānī II, p. 239 nr 52 hat jedoch ausdrücklich Dawād

4) Al-Azrakī p. 445

5) Eine andere Version derselben Begebenheit Ag XIX, p. 5 f.

6) In der Traditionssammlung des Abū Dāwūd (bei Al-Damirī II, p. 262) wird das Verbot auf den Propheten zurückgeführt.

der Helden des Stammes zu erlangen,¹ ausriefen, in folgender Weise: Jāla Rabī'a, Jāla Chuzejma u. s. w., „O Stamm der Rabī'a, Chuzejma“ u. s. w.² Dadurch wurde die Zusammengehörigkeit der Kämpfenden im Kriege documentirt und dieser Schlachtenruf, Shi'ār (Erkennungszeichen), Da'wa oder Du'ā'³ (An- und Aufruf, das letztere besonders, wenn er als Hülferuf diente) war zugleich nach seiner innern Bedeutsamkeit das Symbol der rühmlichen Erinnerungen und der stolzen Tradition des Stammes, an welche in Augenblicken, in denen der persönliche Muth angefaßt werden sollte, zu erinnern war. Man legte ihm grosse Bedeutsamkeit für das Stammesleben bei. Es war der Stolz der Araber, diesem Rufe Ehre zu machen, wenn er als Kampfesruf, ihm gerecht zu werden, wenn er als Hülferuf ertönte.⁴ Man kann einem Stamme nichts Ruhmlicheres nachsagen, als dass alle seine Mannen zur Stelle sind, wenn der Schlachtenruf des Stammes verlautet.⁵ Darum kann auch der alte Araber auf diesen Schlachtenruf wie auf einen heiligen Begriff⁶ schwören, wenn ihn der Stammesstolz begeistert.

„Ich bezeuge — so sagt Ḥātim — bei unserem Kriegesruf: ‚Umejma!‘ dass wir Kinder des Kampfes sind; wenn das Feuer desselben gezündet wird, so unterhalten wir es“⁷ Um also zu sagen: jemand gehört diesem oder jenem Stamme an, konnte man in der alten Sprache die Umschrei-

1) Als Hülferuf dient auch der Name des Helden des Stammes, der dann dahin eilt, wo man seiner besonders bedarf. Z. B. 'Ant Mu'all. v 66 (73), Dīwān desselben 25 1—2, Ham. p 333 v 5. Man sagt 'amma al-du'ā'a, jemand hat den Ruf allgemein gebraucht, d. h. er hat den Gesamtnamen des Stammes gerufen, im Unterschiede von challala al-du'ā'a, d. h. er hat einen besondern Ruf gebraucht, den Namen eines einzelnen Helden gerufen (s. die Stellen im Lbl. für or Phil., 1886, p 27). Diesem Rufe zu genügen galt dem arabischen Ritter als Ehrensache, selbst dann, wenn zwischen ihm und dem Rufer Feindschaft obwaltete. Ag XVI, p 55, 4 ff. Wenn es sich um Blutrache handelte, rief man den Namen dessen, für den die Rache galt. Huḍejl 35 3.

2) Ueber diese Formen vgl. Fleischer: Beiträge zur arabischen Sprachkunde, VI St., p 64 ff. (Berichte der k. sächs. Ges. d. Wissenschaften phil. hist. Classe, 1876) jetzt Kleinere Schriften I, p 390—5.

3) Das Rufen des Losungswortes wird auch durch wasala I VIII bezeichnet, Dózy, Supplément II, 811^a, 812^b.

4) 'Amr b. Ma'dikarib empfand Gewissensbisse, als er hörte, dass Ḥāzīz, den er verwundet hatte, den Ruf Jāla-l-Azd hören liess. Ag XII, 51, 9.

5) Noch in der spätern Poesie, Al-Mutanabbī ed. Dieterici I, p 78 v 35.

6) Man sehe jetzt besonders Robertson-Smith, p 258. Auf die Heilighaltung des Stammesrufes scheint auch Huḍejl 136: 2 zu deuten.

7) Dīwān Ḥātim ed. Hassoun p 28, 4, das zweite Wort ist dort in wa-da'wānā zu corrigiren. Statt ishtadda nūruhā heisst es bei Ibn al-Sikkīt, p 44, wo dieser Vers citirt wird shubba nūruhā.

bung gebrauchen er ruft (im Kampfe) diesen oder jenen Namen¹, oder man sagt *istash'ara*, er bedient sich dieses oder jenes *Shif'ar* (Losungswortes).² Um den Harth b. Warkā und seinen Stamm zu schmähen, bedient sich der Dichter des Ausdruckes „Wisse, dass die schlechtesten unter den Menschen die Angehörigen deines Stammes sind, als deren *Shif'ar* gerufen wird: *Jasār*“³ Im Geiste des Islam mussten solche Bekundungen des Stammesbewusstseins verpont sein; waren sie doch ausdrucksvolle Zeugnisse der Absonderung der einzelnen Stämme von einander, die der Islam zu tilgen kam. Und umsomehr musste der Islam gegen den Gebrauch des *Shif'ar* ankämpfen, als — wie wir gesehen haben — demselben religiöse Momente anhafteten. Darum wird dem Muhammed — und dies vielleicht nicht mit Unrecht — in den Mund gelegt, dass er die Rufe der *Ġāhiliyya* strenge verboten habe⁴. Es sollte alles ausgemerzt werden, was an die Streitigkeiten und an die Rivalität der Stämme hätte erinnern können oder zur Wiederbelebung der Stammesfehden führen konnte. So erzählen denn auch die Geschichtsschreiber der ältesten Kämpfe des Islam gegen die Heiden von einer wesentlichen Wandlung des Schlachtenrufes im Kampfe der Muslime gegen ihre heidnischen Brüder. Nun sollten sich ja nicht mehr die Angehörigen der verschiedenen Stämme von einander, sondern die Gläubigen von den Ungläubigen unterscheiden. Jene durften auch nicht viel Rühmliches in den Erinnerungen an ihre heidnische Vergangenheit finden. Bei *Bedr* rufen die Muslime *Ahad, ahad* „Der Einzige“⁵, bei *Uhud* ist ihre Losung „*Amit, amit*“ „Töde“⁶, bei dem Kampf um Mekka und an einigen andern Schlachttagen schreien ihre verschiedenen Abtheilungen die monotheistisch klingenden Rufe: *Jā banī 'Abd al-Rahmān, Jā banī 'Abd Allāh, Jā banī 'Ubejd-Allāh*⁷ und in dem Kampf gegen den falschen Propheten *Musejlama* ist ihr Schlachtenruf: „O Besitzer der *Sūra al-bakara*!“⁸ u. a. m. (man vgl. Richter 7. 18. 20). In einer jener angeblichen Instructionen, welche man den Chalifen 'Omar⁹ dem *Abū Mūsā al-Ash'ari* ertheilen lässt, wird ihm folgender Befehl zugeschrieben: „Wenn zwischen den Stämmen Fehdekrige obwalten, und sie sich des Rufes bedienen: O Stamm des N N.,

1) *Hudajl* 202: 1 *da'ā Lahyāna*, vgl. *ibid* nr 236, *'Antara* 19 6—7, *Ĥam.* 80 v. 2 *da'au h-Nizārn wantamejnā h-Tajj'in*

2) *Al-Nābigha* 2. 15—16 *mustash'irina* 3) *Zuhejri* 8: 1

4) Die Hauptstellen dafür sind *B. Manākib* nr 11, *Tafsīr* nr 307, zu *Sūra* 63. 6, wo man den Propheten selbst den Ruf *jā lal-Ansār* und *jā lal-Muhāğirīn* (also nicht einmal spezielle Stammesrufe) verponen lässt mit dem Zusatz: *da'ūhā fa' mnahā muntana*, d. h. lasset doch solche Rufe, denn sie stinken.

5) *Ibn Hishām* p. 450 6) *ibid* p. 562.

7) *ibid* 818, *Wākidi-Wellhausen* p. 54 8) *Al-Balāğurī* p. 89.

9) Vgl. über die Schlachtenrufe des 'Omar noch *Ag.* IV, p. 55, 2

so ist dies Einflüsterung des Satans. Du *musst sie denn mit dem Schwerte tödten, bis dass sie sich zur Sache Gottes wenden, und sie Allâh und den Imâm anrufen. Ich habe gehört, dass die Angehörigen des Stammes Dabba den Ruf Jâla Dabba weiter gebrauchen. Bei Allâh! ich habe nie gehört, dass Gott durch Dabba Gutes herbeigeführt oder Schlechtes hintangehalten habe.¹ Aber gerade Abû Mûsâ al-Ash'arî ist es, gegen den die Hirten der Banû 'Âmir, die er zum Gehorsam gegen die Obrigkeit zwingen will,² den Hilferuf Jâ la 'Âmir anwenden, allsogleich fand sich der als Dichter berühmte Al-Nâbîga al-Ġa'dî, ihr Stammesgenosse, mit einer Schaar von 'Âmiriten zur Stelle, um die Hirten gegen die gesetzliche Obrigkeit in Schutz zu nehmen.³

In späteren Zeiten finden wir ganz willkürlich gewählte, in ihren Beziehungen zum Theil unverständliche Shi'âr; ich erinnere z. B. an das Lösungswort eines 'alidischen Häuptlings i. J. 169: Wer hat das rothe Kamel gesehen (man ra'â-l-ġamal al-ahmar)?⁴ Es ist bemerkenswerth, dass wir dieses Shi'âr auch noch in neuerer Zeit als Kriegsruf von Beduinen erwähnt finden.⁵

3

Die Ausschliesslichkeit des Stammewesens wurde im alten Arabertume durch die Einrichtung des Hilf oder Tahâluf (Eidgenossenschaft)⁶ gemildert. Theilstämme traten behufs einer solchen Genossenschaft zuweilen aus den Gruppen heraus, denen sie zufolge ihrer genealogischen Tradition zunächst angehörten, um durch ein feierliches Bündniss in eine fremde Gruppe einzutreten.⁷ Auch dem Einzelnen war es möglich, auf diese Weise der Eidgenosse (Halîf)⁸ eines fremden Stammes zu werden. Diese Bun-

1) Al-Ġâhiz, Kitâb al-bajân, fol 125^a

2) Bekanntlich war die Unterwerfung der Beduinen unter das bestehende Staatsgesetz seit unvordenklichen Zeiten und auch neuester Zeit immer das schwierigste Moment der Staatsverwaltung im Orient. Die Chath'am-beduinen waren solche Feinde der Entrichtung der Staatssteuer, dass sie das Jahr, als ein energischer Steuerontreiber (der Sohn des Dichters 'Omar b Abî Rabi'a, Ende des I Jhd.) aus Mekka unter ihnen seines Amtes waltete, zum Ausgangspunkt einer Aera stempelten. Ag I, p. 34, 1

3) Ag. IV, p. 139 4) Al-Ja'kûbî II, p. 488

5) „Cavalier de la jument rouge“ im Récit du séjour de Fatallah Sayeghir chez les Arabes errants du grand désert etc. Lamartine's Voyage en Orient (Paris 1841, Gosselin) II, p. 490

6) In sudarabischen Kreisen Takalluf, Ibn Durejd p 307 vgl. Ġazîrat al-'arab p 100, 9.

7) Vgl. Ham p 288 v. 5.

8) Ein solcher heisst auch maulâ-l-jamîn, der durch Eid Verwandte. Ham p 187 ult

desgruppen bildeten aber wieder ein neues Moment der Abschliessung, indem durch dieselben wieder eine Scheidewand erhoben wurde zwischen den Eidgenossen und allen jenen Stämmen oder Stammesgruppen, welche nicht in den Eidesbund mit einbezogen waren.

Das Tahäluf kann wohl als die ursprüngliche Form der arabischen Stämmebildung betrachtet werden, insofern ein grosser Theil der späteren Stämmenamen im Grunde wohl keine andere Bedeutung hatte, als eine gemeinsame Bezeichnung mehr oder minder disparater Elemente, welche gleiches Interesse oder auch zufälliges Zusammentreffen auf dasselbe Gebiet zusammenfuhrte. An Stelle der localen Einheit trat dann später die Fiction der genealogischen Einheit; so sind denn manche der später sogen. Stämme, nicht durch gemeinsame Abstammung, sondern durch gemeinsame Ansiedelung entstanden.¹ Dieser Vorgang ist auch in anderen Kreisen in derselben Weise, wie es die arabischen Genealogen thaten, dargestellt worden.² Auch in historischer Zeit hatte das Hilf-bundniss zuweilen die Folge, dass zwei ursprünglich fremde Stämme, zu einem Bündniss vereinigt, auch die Wohnsitze gemeinsam hatten³ und in die engste Lebensgemeinschaft zu einander traten. Natürlich war es der schwachere Theil, der in solchen Fällen seine locale Selbständigkeit opfern musste, ja oft von dem tüchtigeren Theil der Verbindung vollends aufgesogen wurde, so dass jener, sein selbständiges Stammesbewusstsein durchaus verleugnend, sich ganz und gar zum stärkern Bundesstamm bekannte⁴

Solche Eidgenossenschaften wurden, wenn wir den Charakter der Araber recht kennen, nicht aus dem Gefühl innerer Wahlverwandtschaft geschlossen, sondern das alltägliche Interesse von Schutz und Trutz, zuweilen auch die gemeinsame Pflicht der Blutrache führten zum Abschluss solcher Bündnisse, am gewöhnlichsten führte dazu das Bedürfniss der Schwächeren, sich den Stärkeren untrennbar anzuschliessen,⁵ das des numerisch

1) Lehrreich hiefür ist Jākūt II, p 60 über Ġurash. Noch andere Gesichtspunkte im Zustandekommen von Stammeseinheiten hat Noldeke, ZDMG. XL, p 157 ff. klargelegt

2) Vgl. Kuenen, De Godsdiens van Israel, I, p 113.

3) Ag XII, p 123 unten—124 oben. wakānū nuzūlan fī hulafā'ihim.

4) Ag VIII, p 196, 15. Andere Beispiele hierfür — freilich aus muhammedanischer Zeit — findet man reichlich im Ġazīrat al-'arab, p 93, 22; 94, 25, 95, 17; 97, 17. Vgl. 109, 17 jatahamdanūna 92, 22 jatamadhagūna 112, 16 jatabakkalūna u. a. m., oder im Allgemeinen jamāniya tanazzarat 118, 7. Vgl. Ag. XV, p. 78, 10 tamadqara, Jākūt III, p 632, 12

5) Wie wenn z. B. die geringfügige Sippe der Ka'b sich durch Hilf den Banū Māzin zugesellt. Ibn Durejd p 124. Die vereinigten Chuza'a gesellen sich zu den Banū Mudlīg, um ihren eigenen Bestand zu ermöglichen. Hud. 224, die numerisch

unbedeutenden Verfolgten, der sich gegen mächtigere Gegner nicht zu wehren weiss und gezwungen ist, sich einer fremden Sippe zuzugesellen,¹ oder der Trieb vieler an sich schwacher Gruppen, in gemeinsamer Verbindung eine imposante Einheit dazustellen. Nach einer Nachricht bei Al-Buchârî² kamen auch solche Hilf-verhältnisse vor, in welchen sich mehrere Sippen zusammenthaten, um eine dritte mit Interdict zu belegen, die Verschwagerung oder Handelsverbindung mit derselben zu unterlassen, so lange sie nicht einer bestimmten Bedingung Genüge leistet.

Complicirter wurde der Hilf-bund, wenn eine durch Eidgenossenschaft verbundene Gruppe sich mit einer andern eidgenössischen Gruppe verschwor, um ein erweitertes Hilf zu Schutz und Trutz zu bilden. Wir haben Kenntniss von einem solchen combinirten Bund, welcher die Zeit des Heidenthums überdauerte und noch zur Zeit des Chalifen Jazîd I. zu Kraft bestand,³ wie denn die Tradition der alten Eidgenossenschaften bis tief in die islamische Zeit hinein im Gewissen der Araber fortlebt. Al-Farazdak beruft sich auf das Hilf, welches die Stämme Tamîm und Kalb in heidnischer Zeit mit einander abschlossen.⁴

Die Entstehung solcher Eidgenossenschaften war eine regelmässige Erscheinung in der arabischen Gesellschaft. Stämme, die niemals in Eidgenossenschaften eingetreten waren, sondern — wohl im Gefühl ihrer Stärke — für sich stets eine abgesonderte Einheit bilden wollten, gehörten zu den Ausnahmen und werden auf den Fingern aufgezählt.⁵ Nur die im arabischen Volksgestirne vorherrschende Neigung, die Stammesindividualität soweit nur möglich zu bewahren,⁶ konnte diese Stämme von einem, im arabischen Stämmeverkehr nicht ungewöhnlichen Vorgange zurückhalten. Jedenfalls mochte es sich der Stamm zum Ruhm rechnen, auf kein Bündniss angewiesen zu sein, sondern sich auf sein eigenes Schwert verlassen zu können.⁷

Der Abschluss des Hilf, durch welchen zuweilen die aus dem natürlichen Stammesverhältniss folgenden Beziehungen alterirt, beziehungsweise Pflichten, die mit der natürlichen Stammesgemeinschaft zusammenhingen,

geringen Banû 'Âmir schlossen sich den an Zahl machtigeren Ijâditen an, Ag XXI, p. 271, 4 u a m

1) Ag II, p 178, 7 u 2) Hagğ nr 45 3) Tab II, p. 448.

4) Ag XIX, p. 25

5) S die Originalwörterbücher s. v. ġmr. Al-'Ikd II, p 69.

6) Diese Tendenz spiegelt sich in der Legende einer Stammesgruppe ab, die sich Al-Kâra (ein Theilstamm der Banû Chuzejm) nannte. In sehr alten Zeiten wollte man diese Leute in die grosse Kinâna-gruppe aufgehen lassen, jene aber widersetzten sich dieser Zumuthung. Al-Mejdânî II, p 39 unt. Ibn Durejd p 110, 16

7) Vgl Al-Farazdak ed. Boucher p. 46, 2

mit Bezug auf ursprünglich fremde Gruppen übernommen wurden,¹ geschah in besonders feierlicher Weise. Feierliche Schwüre in Begleitung von traditionellen Ceremonien sollten dazu beitragen, durch die Erinnerung an die Formen und Umstände der Bundesschliessung vom Bruch der mit dem eingegangenen Verhältniss verbundenen Pflichten abzuschrecken; die bei diesen Gelegenheiten erwähnten Ceremonien erinnern im Allgemeinen an die auch bei sonstigen Eidesleistungen üblichen Formen, wie deren auch von anderen halbwilden Völkern überliefert werden (Plutarch, Publicola c. 4). „Dunkelrothes flussendes Blut“ und andere — zuweilen wohlriechende — Flüssigkeiten spielten dabei eine Hauptrolle, Robertson-Smith hat die hierzu gehörigen Daten fleissig zusammengetragen;² auch mit Salz bestreutes Feuer wurde wie beim grossen Eidschwure Al-hüla verwendet.³ Aber es scheint, dass solche feierliche, zum Theil grauenhafte Ceremonien nur bei Bundesschliessungen von dauerndem Charakter angewendet wurden. Die dauerhaftesten erkennt man an einem besondern Collectivnamen, den die zusammentretenden Gruppen von nun ab führen, Namen, durch welche zuweilen die Specialnamen der einzelnen Bundestheile in den Hintergrund gedrängt werden. Vielleicht das älteste Beispiel solcher dauernden Verbrüderung bietet das Zusammengehen einer grössern Anzahl von arabischen Stämmen, die auf ihrer Wanderung in Bahrein zusammentreffen und unter dem Namen Tanûch eine Eidgenossenschaft zu Schutz und Trutz⁴ bilden. Nach Abzug alles Unhistorischen, von Philologen und Antiquaren des II. Jhds über diese Eidgenossenschaft Erdichteten⁵ wird die Thatsache dieser Stämmeverbrüderung als glaubwürdiger historischer Kern der damit verknüpften Traditionen und Fabeln festgehalten werden können. Eine andere alte Eidgenossenschaft, von der uns jedoch weniger Dichtung und Wahrheit bekannt ist, ist die der Farasân, ein Name, den sich die Verbrüderung verschiedener Stämme beilegte.⁶

Nicht immer waren es einander ihrer Abstammung nach sonst fremde Gruppen, die durch die Eidgenossenschaft einander nahe gebracht werden. Die einzelnen Clans von grossen Stämmen hatten oft so verschiedenartige

1) Auch familienrechtliche Folgen hatten solche Bündnisse, z. B. mit Bezug auf das Erbrecht. Ibn Hishâm p. 934 oben, vgl. Robertson-Smith p. 47.

2) Kinship and marriage p. 46 ff. 261.

3) Ich verweise auf meine Ergänzungen des durch R. Smith geheferten Materials im Literaturbl. für orient. Philologie, 1886, p. 24.

4) 'alâ-l-tawâzur wal-tanâsur Tab. I, p. 746.

5) Noldeke, Geschichte der Araber und Perser, p. 23, A. 2. Sprenger, Alte Geographie Arabiens p. 208.

6) Ibn Durejd p. 8.

Interessen, dass das Band der Gemeinsamkeit zwischen ihnen leicht locker werden konnte; finden wir sie doch gar zu oft in Jahrzehende lang andauernder blutiger Fehde gegen einander begriffen. Es sind demzufolge auch Eidgenossenschaften zwischen jenen Sippen eines grossen Stammes zu finden, welche die Gemeinsamkeit der Interessen antrieb, einander näher zu stehen. So verbinden sich mehrere Clans der Banû Tamîm unter dem Namen Al-lîbad, d. h. die Zusammenhaltenden;¹ eine andere Genossenschaft nennt sich Al-barâġim, d. h. Fingergelenke.² Die Bundesnamen sind häufig von den Ceremonien hergenommen, unter welchen die Bundesschliessung erfolgte, wie bei den „Blutleckern“,³ „Parfumirten“,⁴ „Gebrannten“,⁵ „Ribâb“ (die ihre Hände in „rubb“ eintauchten).⁶ Interessant ist der Bundesname Al-aġrabâni (die beiden Krätzigen), der zweien sich verbindenden Stämmen gegeben wurde, weil man von ihnen sagte, dass sie jeden, der ihnen Widerstand leistet, so schädigen, wie der Krätzige jeden inficirt, der mit ihm zu thun hat.⁷

Aber es gab auch Hilf-bündnisse von flüchtigerem Charakter, zu einem bestimmten Zweck abgeschlossen, kein Bundesname markirt diese Vereinigungen, bei deren Abschluss wohl auch jene feierlichen Ceremonien nicht in Anwendung kamen. Ein solches Bündniss mag das zwischen den Asad und Ġatafân gewesen sein, welches in einem dem Muḥammed zugeschriebenen Ausspruch⁸ erwähnt wird, oder das Bündniss, welches der Abstamm zur Zeit des Helden Āntara, von seinen nächsten Blutsverwandten — den Banû Dubjân — verlassen, mit den tamimitischen Banû Sa'd schliesst, welches aber durch die Habsucht der letzteren übernacht zu nichte wurde.⁹ Die verschiedenartigen Gruppierungen, in welche das wandelbare temporäre Hilf die Stämme zu einander brachte, scheinen auf die Politik und Diplomatie der Wüste bestimmend eingewirkt zu haben, und es wird nicht selten vorgekommen sein, dass zwischen den Stämmen Unterhandlungen gepflogen wurden, mit dem Zwecke, alte Bündnisse aufzulösen

1) Ibn Durejd p. 23.

2) Imrk 57. 1 Ibn Durejd p 134, vgl. Ag I, p 84 zweierlei Barâġim.

3) Auch ein Einzelner heisst lâik al-dam, Ag XVIII, p. 156, 7 u.

4) S. Robertson-Smith l. c. Tab I, p 1138

5) Lbl. f. or. Phil l. c. p. 25. Al-Ġauharî s. v. mhsh.

6) Vgl. jedoch Al-'Ikd II, p 59. So wie viele Stammesnamen, die ursprünglich nicht genealogische Bedeutung hatten, durch spätere Fabeln zu Ahnennamen wurden, so finden wir auch Banû Ribâb Ag. IX, p 14, 20

7) Ag IV, p. 155, 6 v. u

8) Muslim V, p 213 al-halîfejn Asad wa-Ġatafân; in der Parallelstelle bei Al-Buchârî, Manâkib nr. 7 fehlt diese Bezeichnung in allen Versionen.

9) Āntara nr. 25 ed Ahlwardt p. 216

— dafür war die Lösungsformel Chal^f geprägt¹ — und in neue Hilf-combinationen einzutreten.² Dies war nach den altarabischen Begriffen doch wohl nur bei solchen Hilf-bündnissen möglich, deren Abschliessung von vorneherein nicht für lange Dauer beabsichtigt war, und nicht unter feierlichen Eidesriten erfolgte. Solche Bündnisse hat man leichter aufgefasst und diese Thatsache motivirt erst recht die Nothwendigkeit jener grauenhaften Gebräuche beim Abschluss von Bündnissen mit dauerndem Charakter. Die alte arabische Poesie ist reich an Beispielen dafür, dass diesem oder jenem Stamme Vorwürfe darüber gemacht werden, dass seine Zugehörigen den Treueid gebrochen haben oder in der Erfüllung der aus demselben folgenden Pflichten lässig waren,³ und den Schutz, zu dem sie durch die Bande der Natur oder des Bündnisses verpflichtet waren, zu leisten verabsäumten,⁴ so wie wieder andererseits von tugendhaften Stämmen und Leuten sehr oft besonders gerühmt wird, dass sie den Eid der Treue und des Bundes und die aus demselben folgenden Pflichten nicht verletzen;⁵ auch in dem häufigen Selbstruhm arabischer Dichter und Helden wiederkehrt gerade dieses Moment der Muruwwa unaufhörlich.⁶ Dies würde nicht als etwas besonders Rühmenswerthes hervorgehoben werden, wenn das Gegentheil nicht zu den häufigen Erscheinungen gehörte.⁷ Die sociale Anschauung der Araber war zu sehr auf die Momente der wirklichen Blutsverwandtschaft gegründet, als dass ein die Blutsverwandtschaft symbolisch erzeugendes Bündniss fremder, zu einander in keinem engen genealogischen Verhältniss stehender Gruppen in Wirklichkeit der Blutsverwandtschaft hätte gleichgeachtet werden können

„Verbrudere dich, mit wem du magst, zur Zeit des Friedens, doch du musst wissen,

„Dass im Kriege dir jeder fremd ist, ausser deinen Verwandten.

„Dein Verwandter ist es, der dir willig zu Hülfe ist, wenn man ihn anruft, während das Blut vergossen wird

„Verstosse denn den Verwandten nicht, auch wenn er dir Unrecht zugefügt hat,

„Denn durch ihn werden die Dinge verdorben und wieder gut gemacht.“⁸

1) Al-Gauharî s. v. chîf 2) Einleitung zu Al-Nâbîga nr 26 (p 212)

3) Statt vieler Beispiele Mufaqqd 13· 26.

4) Ein ähnlicher Vorwurf wird auch in einer sudarabischen Inschrift den Bundesgenossen gemacht, ZDMG XXIX, p 609

5) z. B. Al-Hâdira ed. Engelmann p. 7, 5 ff

6) Ag XIX, p 93, 4 v u, 50, v 4—5 Mufaqqd 7· 9—11

7) Im Allgemeinen muss bemerkt werden, dass die Bundestreue, wie sie als die hervorragendste arabische Tugend gepriesen wird, doch immer nur ein Ideal war, dem die Araber sehr oft zuwiderhandelten. Freilich ist es wieder etwas übertrieben, diese Verhältnisse so zu fassen, wie dies Kay in seinem Aufsatze „History of the Banu Okeyl“ thut (Journal of Roy As Soc, New Series XVIII, p. 496)

8) Ham. p 367

Die gesellschaftlichen Bildungen innerhalb des arabischen Stämmelebens, welche das Tahâuf darstellt, mussten den Vertretern der Idee Muhammeds ebenso anstössig sein, wie der Particularismus der Stämme. Denn sie befördern die Fehde zwischen den Stämmen, und werden im Islam durch die Verbrüderung aller sich zum Islam bekennenden Menschen überwunden. Neben dieser idealen allgemeinen Verbrüderung sollte die besondere Verbrüderung einzelner Stämme mehr keine Stelle haben. Daher der dem Muhammed zugeschriebene Grundsatz: lâ hılfa fı-l-islâm, d. h. dass es keine Eidgenossenschaft im Islam geben könne.¹

Aber auch einer andern Thatsache musste dieser Grundsatz dienstbar sein. Die Pflichten der Treue, welche aus Verhältnissen flossen, welche in den Lebensbeziehungen der Ğâhılıjja ihren Grund hatten, wurden durch Muhammed gelöst. Gar manche That wurde von den ältesten Anhängern Muhammeds gegen heidnische Stammes- und Bundesgenossen auf das Geheiss oder unter stiller Guttheissung des Propheten begangen, welche den Arabern als arge Perfidie galt, aber die Sanktion des Islam erhielt.² Allerdings finden wir auch eine andere Version des angeführten traditionellen Ausspruches als Antwort auf eine Anfrage des Kejs b 'Âşım an den Propheten mit Bezug auf das Hilf-verhältniss. Es giebt kein Hilf im Islam — soll der Prophet geantwortet haben — aber haltet fest an den Bündnissen der Ğâhılıjja.³

IV.

Den deutlichsten Ausdruck erhielt die muhammedanische Lehre von der Gleichheit aller Menschen im Islam in einem für den Culturhistoriker bemerkenswerthen Documente. Wir müssen nochmals darauf zurückkommen, dass es eine recht schlimme Sache ist, wenn man seine Daten über die ältesten Lehren der muhammedanischen Kirche, um nicht zu sagen des Pro-

1) B Kafâla nr 2, Adab nr. 66.

2) Bemerkenswerth ist zu diesen Umständen das Gedicht des Abû Afak bei Ibn Hıshâm p 995

3) Ag XII, p. 157 lâ hılfa fı-l-islâm walâkin tamassakû bı-hılf al-ğâhılıjja. Dass im Islam das Hilf verpont, während das Ğiwâr in vielen Traditionssätzen als ein auch im Islam heilig gehaltenes Verhältniss empfohlen wird, ist mit ein Beweis dafür, dass Ğâr und Halif nicht völlig synonyme Ausdrücke sind, letzteres setzt Robertson-Smith p 45 voraus. Dass zwischen beiden Begriffen ein Unterschied gemacht werden muss, erhellt auch aus Ag II, p 79 ult, nur wo es auf die genaue Bestimmung des Verhältnisses nicht ankommt, sondern nur gesagt werden soll, dass jemand im Schutze eines Stammes lebt, wird der Ğâr zuweilen mit Halif verwechselt, z. B. Ag. ib 167, 1 (ğâr), Z 14 (halif)

pheten selbst, aus jenen Sammlungen schöpfen muss, in welchen der Islam die Worte und Thaten seines Stifters zusammengestellt hat. Diese Reserve gilt auch für jene Sammlungen, welche nach Ansicht der muhammedanischen Wissenschaft das Resultat der scrupulösesten Kritik darstellen. Jener Theil unserer „Studien“, welcher sich mit der Traditionsliteratur des Islam und der Geschichte derselben beschäftigt, wird es dem Leser klar machen, wie problematisch es wäre, die Lehren und Thaten Muhammeds daraus zu schöpfen, was die alten muhammedanischen Autoritäten als Lehren und Thaten desselben überliefern. Aber trotzdem besitzen diese Ueberlieferungen grossen Werth für die Kenntniss der Entwicklung der Lehren des Islam, als deren wichtigste Quellen sie bei den Bekennern angesehen werden. Uns dienen sie zuvörderst als Dokument dafür, zu erkennen, wie die ältesten Lehrer des Islam im Geiste des Stifters lehren zu können glaubten.

Wir besitzen aus diesem Kreise mannigfache Documente, welche den in der Koranstelle 49: 13 angeregten Gedanken nach allen seinen Consequenzen erfassen und ausführen und es wird unsere Aufgabe bilden, dieselben in den chronologischen Rahmen einzufügen, in welchen sie hineingehören. Jetzt wollen wir auf dieselben nur im Allgemeinen hinweisen und die wichtigsten unter denselben vorführen. Keines ist wichtiger und von denjenigen, die aus demselben Nutzen ziehen wollten, emsiger verbreitet worden, als jene Rede, die der Prophet in Mekka anlässlich seiner Abschiedswallfahrt (haǧǧat al-wadāʿ) gehalten haben soll. Diesen feierlichen Moment¹ soll der Prophet benutzt haben, um jene Lehren des Islam, auf welche er das grosste Gewicht legt, namentlich solche, welche das veränderte Verhältniss der arabischen Gesellschaft darzustellen geeignet waren, seinen Gläubigen vorzuführen. Man könnte diese Rede die Bergpredigt des Islam nennen. Es wäre schwer zu bestimmen, welche Theile dieses religiösen Testaments des Propheten als authentisch gelten können.² Im Ganzen ist es die Arbeit späterer Zeit; um einen authentischen Kern (denn etwas hat doch Muhammed seinen Schülern bei jener feierlichen Gelegenheit gepredigt) haben sich im Laufe der Zeit verschiedene Ansätze gebildet, deren Gesamttresultat dann als die Abschiedsrede zusammenredigirt wurde. Wir werden sehen, dass noch nach Abschluss des gewöhnlichen Textes sich eine tendentöse Schicht an denselben angesetzt hat.

Sehr schwer fällt für die kritische Frage der Umstand ins Gewicht, dass Al-Buchārī³ nach verschiedenen Gewährsmännern verschiedene kleine

1) In einigen Berichten jedoch wird nicht gerade dieser Zeitpunkt angegeben
 2) Vgl Snouck-Hourgronje, *Het Mekkaansche Feest* (Leiden 1880) p. 145.
 3) B. Magâzî nr 79, vgl Haǧǧ nr. 132, Adab nr 42.

Stückchen¹ der ganzen Rede mittheilt, die dann später, als man daran ging eine grosse Abschiedsrede des Propheten zu fabriciren, leicht mit verwendet wurden. Es lassen sich aber nicht alle Theile der vor uns liegenden Fassung der Rede in solchen Fragmenten nachweisen, so wie denn derjenige Passus, auf den wir hier Gewicht legen, unter diesen alten Bausteinen nicht zu finden ist. Wohl aber wird er als selbstständige Rede Muhammeds in den Traditionssammlungen des Abû Dâwûd und des Tirmidî ausser allem Zusammenhang mit anderen Verordnungen angeführt; in den von diesen Sammlern überlieferten Versionen fällt aber das Hauptgewicht dieser Lehre nicht so sehr auf die Verneinung des Rassenunterschiedes, als auf die Zurückweisung der Prahlerei mit Ahnen, welche sich des rechten Glaubens nicht rühmen konnten. Es kann nicht ausgemacht werden, ob diese Richtung der in Rede stehenden Belehrung die ursprünglichere ist; zu bemerken ist allerdings, dass dieselbe erst durch einen Zusatz zur Geltung kommt, welcher in den gewöhnlichen Versionen der Rede nicht enthalten ist. Es kann jedoch constatirt werden, dass die muhammedanischen Theologen jener Entwicklung der Takwâ-tradition den Vorzug gegeben haben, welche den Ruhm der Ahnen insofern verdammen lässt, als er zum Anlasse des Wettstreites wird zwischen den Abkömmlingen verschiedener Ahnen. In der sch'itischen Ueberlieferung wird diese Rede als Testament (waṣīya) des Propheten an 'Alî vorgeführt.²

Andererseits hat man nicht gerastet, Muhammed gelegentlich seiner Abschiedswallfahrt auch andere Dinge sagen zu lassen, die in den hier benutzten Texten derselben nicht enthalten sind.³ Jedenfalls enthält dies alte Stück muhammedanischer Glaubens- und Sittenlehre, welches schon im II. Jhd. d. H. als Wallfahrtsrede des Propheten allgemein verbreitet war, den Ausdruck dessen, was die Lehrer des Islam mit gutem Recht als den In-

1) Der Passus, in welchem dem koranischen Gedanken folgend, die Gottesfurcht als alleiniger Adelstitel aufgestellt wird, findet sich oft als selbstständige Tradition (ḥadīth al-takwâ — wie die Muhammedaner sie nennen) ausser dem Zusammenhange der Wadî'rede z B B Anbījâ nr 9, vgl Al-Muwaṭṭa' II, p 319 als Ausspruch 'Omar's: Karam al-mu'minī takwâhu waḍinuhu hasabuhu.

2) Al-Tabarsī, Makârim al-achlâk (Kairo 1903) p. 190

3) Ein solches Stück finden wir z B in Al-Bagawī's Maṣâbiḥ al-sunna I, p 7 von 'Amr b al-Ahwas mitgetheilt: „Fürwahr, niemand busst anders als für sich selbst, aber nicht der Vater für sein Kind und das Kind für den Vater. Fürwahr, der Satan hat die Hoffnung verloren, dass er in diesen eueren Städten je angebetet wurde, aber man wird ihm gehorchen in solchen eurer Provinzen, die ihr gering-schätzt, und er wird sich damit zufrieden geben.“ Andere haben auch das Verbot der Mu'a-ehen in dieser Wallfahrtsrede ergehen lassen. Al-Zurkânî zum Muwaṭṭa' III, p 29 unten

tionen des Stifters angemessen in seinem Namen verbreiten zu dürfen glaubten. Die verschiedenen Versionen, die wir von diesem alten Documente der muhammedanischen Anschauung besitzen, stimmen bei kleinen Unterschieden im Texte, inhaltlich betrachtet, alle darin überein, dass Muhammed seinen Glaubigen das Verschwinden aller genealogischen Gegensätze im Islam, als eine Cardinallehre des Islam, mit grossem Nachdruck ans Herz legte. „O Versammlung der Kurejschiten — so lässt sich der Prophet hören — Allāh hat von euch entfernt die Prahlerci der Ġāhiliyya und ihr Grossthun mit den Ahnen. Alle Menschen entstammen von Adam und Adam entstand aus Staub. O ihr Menschen! Wir haben euch erschaffen von Mann und Weib“ etc. (die oben angeführte Koranstelle).¹ „Keinen Vorzug hat der Araber vor dem Nicht-Araber, es sei denn durch Gottesfurcht“ — so wurde dann noch die ursprüngliche Fassung ergänzt.²

Der Vollständigkeit halber müssen wir auch die bereits oben ange deuteten Zusätze erwähnen, welche der Belehrung Muhammeds bei Abū Dāwūd und Al-Tirmidī hinzugefügt worden. Nach der Verpönung der Prahlerci der Ġāhiliyya, der Hervorhebung der gemeinsamen Abstammung von Adam, der selbst wieder aus Staub erschaffen ward, und der Betonung der Thatsache, dass aller Ruhm nur auf Takwā (Gottvertrauen) zurückgeführt werden kann, heisst es da: „Die Menschen mögen denn aufhören sich zu rühmen mit Leuten, welche nichts sind als Kohlen des Hölleufuers. Fürwahr, sie sind vor Allāh geringer geschätzt, als Mistkäfer, welche den Gestank in die Nase des Menschen bringen?“³

In diesem Sinne wurde dann die alte muhammedanische Lehre von der Gleichheit der Muhammedaner und von der Belanglosigkeit der Rassen- und Stammesunterschiede, die — wie wir sahen — sich auf eine auch im Koran ausgesprochene Lehre aufbaute, im Laufe der Jahrhunderte immer weiter entwickelt und durch die fortgesetzte Thatigkeit der Traditionisten als eine Grundlehre des Islam erwiesen. Man ersann Erzählungen, durch welche die Beschimpfung der Abkunft als verächtlich dargestellt werden sollte. So soll z. B. ‘Amr b. al-‘Āsī — für unsere geschichtliche Betrachtung doch wohl kein fester Muhammedaner — die Schmäherei des Muġira

1) Ibn Hishām p 821, Wākidi-Wellhausen p. 338

2) Mit diesem Zusatz wird die Abschiedsrede von den Shu‘ūbiten citirt bei Ibn ‘Abdī rabbiḥī II, p. 85. Auch Al-Ġāhiz, Bajān, fol 115^a, kennt den Zusatz, den wir auch bei Al-Jā‘kūbī II, p. 123 finden, der diesen Passus der Rede mit folgenden Worten beginnen lässt: „Die Menschen sind gleich wie die Fluche des vollen Kubels.“

3) Bei Al-Damīrī I, p 245 findet man die verschiedenen Versionen dieses Ausspruchs.

b. Shu'ba durch die Verhöhnung des Stammes des Muğira erwidert haben. Darob wird 'Amr durch seinen Sohn 'Abdallāh zurechtgewiesen, der ihm voller Bestürzung die Worte des Propheten vorhält. Der bussfertige 'Amr schenkt als Ausdruck seines Schuldbewusstseins und seiner Bussfertigkeit dreissig Slaven die Freiheit¹. Man wurde nicht müde, Aussprüche des Propheten zu citiren, welche in den verschiedensten Variationen, bald in spontan-belehrender Form, bald an Thatsachen anknüpfend, dieselbe Idee entwickeln. Die kanonischen Traditionensammlungen² enthalten z. B. folgende Erzählung einiger Zeitgenossen Muhammeds: „Wir gingen vor Abū Darr vorüber in Al-Rabaḍa (bei Medina) und sahen, dass er in ein Oberkleid gehüllt war, sein Diener aber hatte einen ganz ähnlichen Mantel. Wir sagten ihm, dass er, wenn er beide Kleider vereinigte, für sich ein Oberkleid und Unterkleid besässe. Darauf erzählt A. D.: Einst fiel zwischen mir und einem meiner Glaubensbrüder, dessen Mutter eine Ausländerin war, ein Wortwechsel vor. Ich verspottete ihn mit seiner mütterlichen Abstammung. Er aber verklagte mich beim Propheten, und dieser wies mich mit folgenden Worten zurück: ‚Du, Abū Darr, bist ein Mann, in dem noch die Ġāhiliyya spukt.‘ Als ich mich nun damit vertheidigen wollte, dass, wer von jemand beschimpft wird, sich durch die Schmähung der Eltern des Beschimpfenden Genugthuung verschaffen könne, wiederholte der Prophet: ‚Du hast noch die Ġāhiliyya in dir, fürwahr, es sind eure Brüder, die euch Gott unterthan gemacht. So speiset sie damit, was ihr esset, und kleidet sie von dem, womit ihr euch selbst bekleidet,bürdet ihnen nichts auf, dem sie nicht gewachsen sind, und wenn ihr's ihnen aufbürdet, so helfet ihnen.‘“ „Wer prahlt mit der Prahlerei der Ġāhiliyya“, so heisst es in einer andern Tradition, „den beisset mit der Schande seines Vaters“³. „Der Freigelassene ist aus dem Ueberschusse derselben Erde geformt, aus welcher derjenige geformt ist, der ihn freigelassen hat.“⁴

Wir ersehen aus diesen Daten, wie die Gleichheitslehre des Islam einen weitem Schritt über die ursprüngliche Lehre von der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Araber im Islam hinausgeht, durch die Lehre von der Gleichheit aller Menschen, die sich zum Islam bekennen. Der erste Ansatz zu diesem Schritte ist bereits in dem von Muhammed selbst geahnten Universalismus des Islam⁵ gegeben, sowie auch in der Würdigung,

1) Al-Dahabī bei Abū-l Mahāsīn, Annales I, p. 73.

2) Muslim, Imān nr. 7 (IV, p. 113), fast gleichlautend B. Adab nr. 43

3) Hschr. Nr. 597 der Leidener Unvers. Bl. 134

4) Al-Mubarrad p. 712. Vorhergehend kann man viele Aussprüche des Propheten über Gleichstellung der Mawālī finden.

5) Hierüber vgl. Snouck-Hurgronje De Islam l. c. p. 46

die Muhammed der Verschiedenheit der Menschen in Sprache und Farbe, welche er als Zeichen der göttlichen Macht betrachtet,¹ zu Theil werden lässt. Die weitere Entwicklung dieser Anfänge und unbewussten Anregungen war die natürliche Folge jener grossen Eroberungen, durch welche ein bedeutender Theil des nichtarabischen Orients in den Ring des Islam einbezogen wurde. Wollte die islamische Lehre mit sich selbst in Einklang bleiben, so musste sie dasjenige, was sie ursprünglich, so lange es nur arabische Anhänger Muhammeds gab, hinsichtlich dieser verkündete, nun auf alle Rassen ausdehnen, die den Bestand der muhammedanischen Gemeinde bildeten. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die neue Lehre ausser den pietistischen Kreisen unter den Arabern zumeist durch die Ausländer, Perser, Türken u. a. m. gefordert wurde, für die ihre Stellung innerhalb des auf arabischer Grundlage aufbauten Gemeinwesens eine Lebensfrage war. Sie hatten ein besonderes Interesse daran, die neue Lehre zu festigen, denn von ihrer Anerkennung hing ja eben alle Würdigung ab, die sie von ihren arabischen Religionsgenossen erwarteten. Von ihnen gehen wohl die zahlreichen Traditionsaussprüche aus, die auf die Kräftigung der Lehre von der Gleichheit aller Gläubigen ohne Unterschied der Rasse absehen. „Schmahet keinen Perser, denn niemand schmaht einen Perser, es sei denn, dass Gott Rache an ihm nimmt in dieser und der zukünftigen Welt.“² Und nicht nur den begabten weissen Rassen zu Liebe hat man solche günstige Traditionsaussprüche erdichtet, auch die Kinder des dunkeln Erdtheiles³ sollten vor Zurücksetzung und Verachtung bewahrt und geschützt werden, umso mehr, da der Islam Ursache hatte, den schwarzen Aethiopiern, wegen des Schutzes, den ihr König den ersten Bekennern des Propheten gewährte, erkenntlich zu sein. Dies Gefühl mag wohl mitgewirkt haben in der Entstehung von Legenden, von welchen die folgenden als Proben zu betrachten sind.

„Einst — so erzählte man — trat ein Aethiopier in das Gemach des Propheten und sprach: ‚Ihr Araber übertrefft uns in allen Beziehungen; ihr seid zierlicher an Gestalt, schöner an Farbe als wir, auch hat Gott euch gewürdigt, den Propheten unter euch zu erwecken. Was glaubst du nun? wenn ich an dich und deine Sendung glaube, werde ich wohl mit den gläubigen Arabern zugleich einen Platz im Paradiese finden?‘ ‚Ja, wohl wirst du dies — erwiderte der Prophet — und die schwarze Haut des Aethiopiens wird auf eine Wegstrecke von tausend Jahren Glanz verbreiten.“ — Immer, so heisst es in diesem Sinne in einem traditionellen Satz, leben

1) Sûre 30. 21

2) Al-Tha'âhibî, Der vertiaute Gefahrte des Einsamen, herausgeg von Flugel, nr. 313

3) Ueber die Werthschatzung der Urbevölkerung Aegyptens s. Jâkût I, p. 306, 4.

auf Erden sieben fromme Männer, um derentwillen Gott die Welt aufrecht erhält; wären sie nicht, würde die Erde zusammenstürzen und der Vernichtung anheimfallen alles, was in ihr lebt. Abû Hurejra erzählt, dass ihn der Prophet einmal so angeredet habe: „Sieh da, bei dieser Thüre tritt ein Mensch ein, einer von jenen sieben Frommen, denen die Welt ihren Bestand verdankt. Und herein trat ein Aethiopier.“¹

Wenn wir die oben angeführten Aussprüche der muhammedanischen Tradition auf ihre relative Entstehungszeit prüfen, so müssen wir zur Ueberzeugung gelangen, dass jene Traditionen, welche die Gleichstellung der zum Islam bekehrten nichtarabischen Rassen predigen, einer spätern Schicht angehören, als jene, welche auf die Aufhebung des Stammesunterschiedes bloss innerhalb des arabischen Volkes gerichtet sind. Diese Reihenfolge der Entstehung jener Aussprüche entspricht dem stufenweisen Fortschritt der Ausbreitung des Islam. Das Bedürfniss aber, immer und immer solche Aussprüche zu prägen,² weist auf die Thatsache hin, dass die bloss koranische Lehre und dasjenige, was in dieser Richtung in alten Traditionen gelehrt ward, nicht im Stande war, die ererbte Nationalität des Arabers aus der Seele zu tilgen. Der Araber von edlem Geblüt wollte sich nicht so leicht daran gewöhnen, dass der Adel seiner Abstammung ihm keine Vorrechte gewähre vor einem andern Menschen, den das Band transcendentaler Ideen ganz zu seinesgleichen machen sollte.

Sehr kraftig wird nach dieser Richtung das Verhältniss des arabischen Bewusstseins zu dem Islam durch die Erklärung des Cavaliers vom Stamme Tejj, Zarr b. Sadûs, zum Ausdruck gebracht. Dieser Held befand sich in der Begleitung des Zejd al-Chejl, als dieser die Huldigung des Stammes und die Unterwerfung unter das Gesetz des Islam darbrachte. Zarr aber war nicht geneigt, wie sein Genosse dem Islam das Opfer des arabischen Stolzes darzubringen. „Ich sehe hier einen Menschen, der die Gewalt über alle Menschen an sich reißen will; über mich soll aber kein anderer herrschen, als ich selbst.“ Lieber war es ihm, nach Syrien zu gehen und sich dem christlichen Reiche anzuschliessen.³

Das Beispiel des gassanidischen Fürsten Ġabala VI. b. al-Ajham ist für die Würdigung dieser Denkungsweise besonders lehrreich. Dieser Fürst,

1) Hschr. der Univ. Leipzig D C. nr 357.

2) Dahin gehört auch der durch ‘Omar einem Araber gegenüber ausgesprochene Grundsatz: „Wenn die Nichtaraber (al-a‘ġam) die Ausübung der Religion aufweisen, wir (Araber) aber dies nicht thun können, so sind jene dem Muhammed näher als wir am Tage des Gerichts. Wer in der Uebung der Religion zurückbleibt, den kann seine Genealogie nicht adeln.“ Al-Mâweidî ed. Enger p. 346.

3) Ibn Hišām p. 112; Ag. XVI, p. 49.

der bei Gelegenheit eines Ḥaġġ einem gemeinen Araber gegenüber sein Vorrecht als Höherstehender geltend machen wollte, soll von 'Omar die Worte vernommen haben: „Furwahr, euch beide voreinigt der Islam, du hast gar keinen Vorzug vor jenem, es wäre denn die Gottesfurcht“ „Ich habe geglaubt“, sagt nun Ġabala, „dass ich durch die Annahme des Islam an Rang gewinne!“ und als 'Omar diesen Ideengang zurückwies, wurde jener wieder Christ und wandte sich an den Hof des Kaisers von Byzanz, wo er grosser Ehren theilhaftig wurde. Was nun immer der Historiker von der Glaubwürdigkeit der einzelnen Momente der Erzählung, deren Schlussworte hier angeführt sind, abzuziehen habe,¹ — in der Darstellung finden wir vollends die Sprache der Theologen wieder² — so spiegelt diese Erzählung ganz getreu die Gesinnung der arabischen Aristokraten gegen die Gleichheitslehre des Islam. So ungefähr, wie man hier den dem Christenthume nahestehenden Ġabala reden und handeln lässt, wird wohl in der ersten Zeit des Islam jeder echte Araber, aus dem der Heide nicht leicht auszutreiben war, gedacht und gefühlt haben.

Derselbe Gegensatz zwischen Araberthum und islamischer Lehre kommt auch in der dauernden Geltung der mit dem alten Stämmewesen zusammenhängenden Auffassung zur Erscheinung. Wir haben bereits oben schon können, dass die Bspottung der feindlichen Stämme auch im Islam nicht vom Munde der Dichter schwand,³ und die vielen Traditionen, in welchen Muḩāchara und Muḩāfara von den Theologen verpönt wird, und manche anekdotenhafte Erzählung, welche das Bestreben hat, die arabische Prahlerei ins Lächerliche zu ziehen (S. 59), zeigen uns, für wie nothwendig man es auch fürderhin halten musste, gegen die Fortdauer heidnisch-arabischer Weltanschauung anzukämpfen.

Das Sonderbewusstsein der Stämme blieb so lebendig in der socialen und politischen Anschauung der muhammedanischen Gesellschaft, dass in der ersten Zeit des Islam die verschiedenen Stämme auch im Kriege beson-

1) Die historische Schätzung der Erzählung hat Nöldeke vollzogen, Die ghassānischen Fürsten p 46

2) Ag XIV, p 4 Die Geschichte wird von den Muhammedanern gern erzählt, man vgl z B. Al-'Ikd I, p. 140—43, dort ist ersichtlich, dass dieselbe als letzten Gewährsmann auf einen Maulā der Banū Ḥāshim zurückgeht, dieser Umstand ist für die Tendenz derselben nicht gleichgültig. Bei Ibn Kutojba (s. Reiske, *Prima lineae historiae regnorum arabicorum* p. 68) wird die Bogenheit anders dargestellt, sie spielt nicht in Mekka, sondern in Damaskus und der Richter ist nicht 'Omar, sondern Abū 'Ubejda, der Praefect von Damaskus

3) In Abū Nuwās' (st o 190) *Dīwān* enthält der 1 Abschnitt des VI. Buches die „Verspottung der Stämme, der nomadisirenden und festsitzenden Araber.“

ders gruppiert werden mussten,¹ und in Städten, welche durch officielle Colonisation entstanden, z. B. in Basra und Kûfa, wurden die angesiedelten Stämme in gesonderten Vierteln untergebracht;² die Viertelmeister der verschiedenen Stammesquartiere bildeten zusammen die municipale Behörde.³ Nur wenn einzelne Stämme in zu kleiner Anzahl vertreten waren, konnte man — und auch dann nur unter heftigem Widerstand — die Angehörigen mehrerer Stämme in einer gemeinsamen Gruppe unterbringen.⁴ Ja sogar auch in der Bethätigung der Gottesverehrung, also einer Beziehung, welche in eminentem Sinne berufen war, den Particularismus der Stämme aufzuheben, oder mindestens auszugleichen, hielt man die Absonderung der Stämme aufrecht; wir hören von besonderen Moscheen einzelner Stämme in den eroberten Provinzen.⁵ — Dieselben Momente treten uns in den intimeren Beziehungen des socialen und geistigen Lebens entgegen. Haben zwei Leute aus verschiedenen Stämmen einen privaten Streit mit einander, so können wir mit Sicherheit darauf gefasst sein, dass es in der Verhandlung ihrer streitigen Angelegenheit nicht ohne gegenseitige Verhöhnung jenes Stammes, dem die betreffenden Gegner angehören, abläuft. Ein Angehöriger der kurejschitischen Umejjafamilie will dem Dichter Al-Farazdak seine Braut Al-Nawâr streitig machen, obwohl der Dichter beweisen zu können glaubt, dass er durch die Ausbezahlung ihrer Morgengabe feste Ansprüche auf sie erworben habe. 'Abdallâh b. al-Zubejr nahm Partei gegen Al-Farazdak und in seinem Streite mit ihm kann er nicht umhin, ihm seinem Stamm Tamîm vorzuwerfen, den er Ġâlîjat al-'arab, den verbannten Stamm der Araber nennt, in Erinnerung daran, dass dieser Stamm hundertundfünfzig Jahre vor dem Islam die Ka'ba ausgeplündert habe und deshalb von den übrigen Arabern verjagt worden sei. Dies veranlasst den Dichter, dem Kurejschiten eine Lob-

1) Tab. II, p 53 Oder sollte diese besondere Verfügung der Ermöglichung der proportionellen Dotation der Krieger gedient haben?

2) Kriemer, Culturgeschichte des Orients II, p. 209 f., Jâk. III. p 495, 19, vgl Al-Wâhidî zu Al-Mutanabbî (I, p 147) 57 33. Diese Art der Absonderung der Stämme begleitete die Araber in die entlegensten Provinzen. Als der zweite Regent aus der Dynastie der Idrisiden am Ende des II. Jhd's die Stadt Fes erbaute, bestimmte er gesonderte Quartiere für die einzelnen arabischen und berberischen Stämme. *Annales regum Mauritaniae*, ed Toinberg. I, p 24—25.

3) Tab II, p 131 ru'us al-arbâ in Kûfa, ru'us al-achmâs in Basra

4) Jâkût II, p 746 s v Râjat

5) z B die Moschee der Banû Kulejb in Kûfa, Al-Mubarrad p 561, 13, der Banû Karn ebendaselbst, Ibn Du'ejd p. 287, 6, der Banû Bârik (wohl des ganzen Chuzâ'a-stammes) gleichfalls in Kûfa, Ag. VIII, p. 31, 21, der Ansâr in Basra, *Fragmenta hist arab.* p 56, 3 u 57, 13. Spätere Verhältnisse werden wohl antecipirt, wenn eines Masġid Banî Zurejk zu Muhammeds Zeit erwähnt wird. B Ġihâd nr 55—57

rede auf den Tamîmstamm entgegenzusetzen, in welcher dieser als der Glanz des Araberthums dargestellt wird.¹ Noch zu Anfang der 'Abbäsidenzeit konnte der Richter 'Ubejdallâh b. al-Ḥasan einen Zeugen aus dem Stamm der Nachshal unter dem Vorwande zurückweisen, dass er ein Gedicht, welches vom Ruhme seines Stammes erzählte, nicht kannte. Wäre er ein braver Mann, so würde er die Worte kennen, in welchen der Adel seines Stammes gerühmt wird.² Und im IV. Jhd. hält es der Dichter Al-Mutanabbî für nothwendig, seine wirkliche Abstammung zu verheimlichen, weil er — wie er seinem Freunde gegenüber motivirt — fortwährend mit arabischen Stämmen Umgang hat und Besorgniss hegt, dass einer oder der andere von denselben gegen den Stamm, dem er selber angehört, feindlich gesinnt ist.³

Zu den aus der heidnischen Epoche überkommenen und auch im Islam immer wieder hervortretenden Momenten kam aber in muhammedanischer Zeit merkwürdigerweise noch ein neues hinzu, welches geeignet war, die praktische Bewährung der muhammedanischen Lehre von dem Verschwinden des Stammesunterschiedes im Islam vollends in Frage zu stellen und durch dessen Emporwachsen in den besten Zeiten des Islam sich Stammesfehden herausbildeten, wie sie die heidnischen Zeiten, deren Stammeskriege doch immer nur Balgereien höchst kleinlicher Natur waren, nicht gesehen hatten. Das neue Moment der Stammesstreitigkeiten, welches wir nun zu betrachten haben, lebt und wirkt in allen Gebieten der muhammedanischen Gesellschaft in allen Jahrhunderten bis zum heutigen Tage fort: ich meine die Rivalität zwischen nördlichen und südlichen Arabern.

Die Feindseligkeit zwischen diesen beiden Gruppen der Araber ist aller Welt so selbstverständlich und geläufig, dass der Dichter Al-Mutanabbî⁴ in einem schadenfreudigen Gedicht über die Niederlage des Rebollen Shabîb, der gegen den Ichshiditen Kâfir sich aufgelehnt hatte, folgende witzige Wendung gebrauchen konnte: „als ob die Nacken der Menschen zu dem Schwert Shabîb's gesagt hätten: dein Genosse ist ein Kejsit (nordlicher Araber), du selbst ein Jemenit“ — er war nämlich unterlegen und warf sein Schwert von sich. Die Pointe liegt hier darin, dass „das jemenitische“ (jamânin) ein geläufiges Epithet des Schwertes ist. Der Kejsit kann mit

1) Ag. VIII, p 189. Zur Zeit der Umajjaden benannten die ansässigen Syrier die nach Syrien eingewanderten Hġazener mit dem Spottnamen Ġālijat-al-'arab, ibid p. 138, vgl. Ag. XIV, p 129, Ham. p. 798 v. 1.

2) Al-Mubarrad p. 255, 19. Eine ähnliche Anekdote wird mit Bezug auf andere Personen erzählt Ag. XI, p 135 oben.

3) Bei Rosen, *Notices sommaires des Mss arabes du Musée asiatique* I, p 226.

4) ed Dieterici p 672 (254. 6).

dem Jemenischen nicht zusammen bleiben.¹ Im IV. Jhd. erzählt uns Al-Hamdānī, dass in San'ā' die dort ansässigen nizāritischen Familien mit den von persischen Ahnen abstammenden Geschlechtern (al-abnā') gemeinsame Sache halten und sich von den sudarabischen Stämmen sich herleitenden Familien völlig absondern.² Von Al-Šaḥīḥja, einer Ortschaft an der syrisch-ägyptischen Grenze, erzählt der im Jahre 1101 der H. reisende muhammedanische Pilger 'Abd al-Ganī al-Nābulusī, dass es dort zur Zeit seiner Durchreise zwei besondere Stadttheile gegeben habe, einen ẓejritischen (nord-arabischen) und einen jemenitischen (sudarabischen), deren Bewohner in steter Fehde gegen einander leben.³ Es ist dies dasselbe Bild, welches uns kurz nach der arabischen Occupation Andalusiens das Verhältniss dieser Stammesgruppen zu einander bietet; diese mussten zur Verhütung der Bürgerkriege — die aber dennoch ausbrachen — in verschiedenen Theilen des Landes angesiedelt werden.⁴

Im Jahre 1137 d. H. schreibt Muṣṭafā b. Kamāl al-dīn al-Šiddīqī.⁵ „Bis zum heutigen Tage ist unter manchen unwissenden Arabern der Fanatismus und Hass zwischen ẓejriten und Jemeniten fortdauernd, und noch in gegenwärtiger Zeit haben die Kriege zwischen ihnen nicht aufgehört; obwohl es bekannt ist, dass dies zu den Handlungen der Ġāhiliyya gehört, die der Prophet untersagt hat.“ Und noch in ganz moderner Zeit ist der Kampf zwischen ẓejriten und Jemeniten in den verschiedensten Gebieten des Islam nicht erloschen. „Durchweg in den Provinzen Jerusalem und Hebron — erzählt Robinson — zerfallen die Bewohner der verschiedenen Dörfer in zwei grosse Parteien, wovon die eine ẓejjs, die andere Jemen genannt wird. Von allen, die wir befragten, konnte uns Niemand über den Ursprung oder das Wesen dieser Unterscheidung Aufschluss geben, ausser dass sie über Menschengedenken hinausreiche und jetzt nicht im Mindesten mit ihrem Ritus oder Dogma zusammenhänge. Sie scheint in der That kaum in etwas anderem zu bestehen, als dem Faktum, dass beide Feinde sind. In früheren Zeiten wurde in ihren Streitigkeiten oft Blut vergossen, aber jetzt sind sie alle ruhig. Jedoch zeigt sich diese angeborene Feindschaft in gegenseitigem Misstrauen und Verläumdung.“⁶ Man wird,

1) S. über die Deutung des Verses Ibn al-Athīr, Al-mathal al-sā'ir, p. 392.

2) Ġazīyat al-'arab p. 124, 20.

3) Kitāb al-hakikat wal-mağāz (Hschr. der Universitätsbibliothek in Leipzig D. C. nr. 362) fol. 152^b.

4) Dozy, Recherches sur l'histoire et la littérature d'Espagne (3. Aufl.) pp. VII, 10. 79.

5) Hschr. des orientalischen Institutes in St. Petersburg (Catalog Rosen nr. 27) Bl. 85^a.

6) Palaestina und die südlich angrenzenden Länder, II, p. 601.

ohne Parallelen und Analogien gewaltsam finden zu wollen, unwillkürlich an die Schilderung der gallischen Gesellschaft bei Julius Caesar, mit ihrer Zweitheilung in Aeduer und Sequaner, erinnert. Eadem ratio est in summa totius Galliae namque omnes civitates in partes divisae sunt duas.¹ Nach dem Bericht des Engländer's Finn, der während seiner achtzehnjährigen Consularthätigkeit in Jerusalem viele werthvolle Erfahrungen über Land und Leute in Palästina sammelte, giebt es auch äussere Unterscheidungszeichen zwischen diesen beiden Factionen. Die Kejsije erkennt man an ihren dunkelrothen gelbgestreiften Turbans, die gegnerische Partei giebt der hellern Farbe den Vorzug. Diese Farbenbevorzugung übertragen sie auch auf die Thiere. Der Kejsite hält dunkelfarbige Pferde für kraftiger als hellfarbige, ebenso sollen nach ihrer Ansicht dunkle Hähne stets den Triumph über ihre hellfarbigen Gegner davontragen. Sehr bemerkenswerth ist die Notiz Finn's, dass die beiden Stammesparteien auch durch ihre Aussprache des Arabischen kenntlich sind. Die Kejsije sprechen den Laut, mit welchem ihr Parteiname beginnt, wie ein hartes g aus. Der gefürchtete Clan der Abu Gösh gehört der Jemenitenfaction an.²

Aber dies Verhältniss zwischen Kejsiten und Jemeniten in moderner Zeit ist nur ein Schemen der gegenseitigen Gesinnung dieser Gruppen in den ersten Jahrhunderten des Islam. Dieselbe kommt sowohl in dem Gefühle der Solidarität zum Ausdruck, von welcher die Angehörigen je einer dieser Gruppen für einander beseelt sind, als auch in Zeichen der Gehässigkeit, welche sich in dem Verhältniss der beiden Gruppen zu einander kundgeben. Nicht auffallend ist es, wenn in den Jemeniten von Emessa gegen die Mitte des I. Jhd. das Rassengefühl so intensiv waltet, dass sie den Dichter Al-A'shâ aus dem Stamme Hamadân, als einen der ihrigen, der nach Syrien zog, durch reichliche Geldunterstützung, dessen Betrag sie auf die einzelnen Mitglieder ihrer Landsmannschaft repartiren, fordern. Sie wurden hierzu durch den Ansarer Al-No'mân b. Bashîr veranlasst.³ Viel merkwürdiger als solche Aeusserungen des einseitigen Solidaritätsgefühles sind die Merkmale exclusiver Gehässigkeit gegen Leute der rivalisirenden Rasse. Was, besonders zur Zeit des Aufkeimens dieser gehässigen Gefühle zwischen Nord- und Südarabern, die Gesellschaft selbst noch nicht fühlt, das wird ihr durch die Dichter, diese Propheten des Stammeshasses, eingeflösst. In Chorâsân thuen sich zur Zeit des Statthalters Al-Muhallab und seines Sohnes Jezîd die Rabî'a-araber mit Jemeniten in ein Bündniss zusammen; niemand

1) De bello gall VI, 11.

2) Stirring times or record from Jerusalem Consular chronicles (London 1878) I, p 226—229

3) Ag V, p 155, XIV, p 121

fand dies damals unnatürlich, nur der fanatische Dichter Ka'b al-Ashkari, ein Azdite, der in den gehässigsten Ausdrücken die Absonderung der Rabī'a von den Jemeniten fordert.¹ Am Ende des II. Jhd. sagt der Dichter Bekr b al-Nattāh (st 200) in seinem Trauergedicht auf den im Kriege gegen die Shurāt gefallenen Mālik b. 'Alī:² „Sie (die Morder) haben Ma'add dessen beraubt, was sie (an Stolz) besaßen — und haben die Rassenüberhebung in das Herz eines jeden Jemeniten gesenkt (über den Tod des nordarabischen Rivalen).³ Also es wird geradezu Schadenfreude vorausgesetzt, wenn die rivalsirende Rasse eines tüchtigen Mannes durch den Tod verlustig wird.

Das sociale Leben, die Politik und die Literatur spiegeln in gleich lebhafter Weise das feindselige Gefühl der beiden grossen Gruppen der arabischen Nation gegen einander. Auch innerhalb der zur selben Gruppe gehörenden Stämme kam es vor, dass der eine Stamm den andern für uebenburtig hielt und eine Verschwägerung mit demselben spöttisch zurückwies.⁴ Namentlich die Kurejshiten pflegten ein solch ausschliessendes Gefühl gegenüber anderen Stämmen, so dass es als ein Titel besondern Ruhmes für einen Stamm hervorgehoben werden kann, dass die Kurejshiten die Verschwägerung mit demselben nicht zurückwiesen.⁵ Für die Familie der Banū l-Azrak, welche sich in Mekka angesiedelt hatte, musste die Fabel von einem schriftlichen Privilegium, welches ihr der Prophet ertheilte, ersonnen werden, um es zu rechtfertigen, dass sich der Kurejshstamm mit diesen Nachbarn verschwägte.⁶ Auch in anderen Stämmen walteten ähnliche Rücksichten. Als Al-Farazdaq hörte, dass ein Mann von den Ḥabītāt um die Hand eines Dārim-mädchens (er selbst gehörte diesem Stamme an) anhielt, geisselte er diese Zumuthung:

„Ebenburtig den Banū Dārim ist der Stamm Misma' — die Habītāt mögen unter ihresgleichen freien.“⁷

1) Ag XIII, p 60 oben

2) Er gehörte zu den Chuzā'a, einem mit Rücksicht auf seine nord- oder sud-arabische Zustandigkeit zweifelhaften Stamme.

3) Ag XVII, p 158, 3 v u.

4) Ueber Mesallhancen im Heidenthum Hudejl. 147. Bei der Anschauung der alten Araber über Exogamie kann der Vorwurf, dass der Vater des 'Urwa b al-Ward eine Fremde (ḡarība) geheirathet habe (Dīwān ed. Noldeke 9 9) nur auf die Uebenburtigkeit der Banū Nahd bezogen werden, mit denen sich jener verschwägte (vgl. 16 u 19). Für die spätere Zeit vgl. Ham. p. 666 v. 2, Ḡerīr bei Ibn Hishām p. 62, 11, Anmerkungen zu Ibn Durejd, p. 196 t.

5) Ag XXI, p 263, 4

6) Al-Azrakī p. 460 oben. Das besondere Hochgefühl, welches im Kreise der Kurejshiten herrschte, charaktersart der Ausspruch, dass ein Da'ū des Kurejshstammes edler sei, als ein unzweifelhafter Edler aus welchem andern Stamme immer Ag XVIII, p 198, 3 u. 7) Al-Mubarrad p. 39 = Dīwān, ed Boucher, p. 46, 4 v. u.

Und es handelte sich in diesem Falle um zwei Familien der Banû Tamîm. Auch noch in allerneuester Zeit wird berichtet, dass die Bewohner von Janbu' (Halbbeduinen aus dem Ġuġejnastamm) sich nur ganz ausnahmsweise herablassen, Mekkanerinnen zu heirathen, „wo denn trotz des hohen Ranges, welchen die Kinder Mekkas durch ihre Geburt bei allen anderen Arabern einnehmen, dennoch hier die unausbleibliche Folge ist, dass die Sprösslinge aus dieser Ehe nicht für ganz ebenbürtig angesehen werden.“¹ In noch allgemeinerer Weise konnte bei der Stimmung, die zwischen Nord- und Südarabern herrschte, die eheliche Verbindung zweier Individuen aus je einer dieser Gruppen auch fürder als mindestens nicht normal betrachtet werden.² Die poetische Literatur der ersten beiden Jahrhunderte bietet ein treues Spiegelbild dieser socialen Stimmung. Nur selten liessen sich Stämme hören, wie die des Nahâr b. Tausî'a (st. 85):

„Mein Ahn ist der Islam, ich habe keinen andern Ahnen — mögen die anderen prahlen mit Kejs und Tamîm“³

Wie die Poeten des ältern Zeitalters die Herolde des Ruhmes ihres Stammes waren und die Dolmetscher der stolzen Gesinnung desselben gegen andere Stämme, so verkündet ihre Muse nun den Ruhm ihrer Stammesgruppe und die Verhöhnung der rivalsirenden Rasse⁴ Will jetzt ein Dichter den andern schmähen, so begnugt er sich z. B. „nicht damit, dass er den Azd-stamm verhöhne, sondern er wendet sich gegen die gesammten Jemeniten“ und dabei fallen Beschuldigungen wie die des Mâziniten Hâġib b. Dubjân in seinem Hîġâ' gegen den Azditen Thâbit Kuṭna (Ende des I. Jhd.):

„Die Zîġ sind besser, wenn sie ihre Ahnen nennen,
 „Als die Sohne Kaḥtân, die Feiglinge, die Unbeschnittenen“⁵
 „Menschen sind es, die du siehst, wenn der Kampf auflodert,
 „Elender im Betreten der Gemeinheit, als der Schuh
 „Ihre Weiber sind Gemeingut für jeden Lustling,⁶
 „Ihre Schutzhinge sind Beute für Ritter und Fussgänger“⁷

1) Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka I, p. 129 Bei der oben angeführten Thatsache wird wohl der Umstand keinen Einfluss haben, dass die Ġuġejna sich für einen sudarabischen Stamm halten Vgl. auch Burton, A pilgrimage to Mecca and Medina, Leipzig 1874, II, p. 256 unten

2) Ag. VII, p. 18, 18. 3) Al-Mubarrâd p. 538, 15

4) Die Nudaraber hielten sich für die Poesie mehr befähigt, als die Sudaraber, auch auf den sudarabischen Imrk. wird des Urtheil ausgedehnt, vgl. Ag. VII, p. 130

5) Vgl. p. 90, Ann. 2 Noch heute beschuldigen die nördlichen Stämme die Kaḥtân mit erlogenen Dingen, Doughty, Travels in Arabia deserta II, p. 41.

6) Für diese Redewendung vgl. Ham. p. 638 v. 5 7) Ag. III, p. 51.

Den kräftigsten Ausdruck fand dieser poetische Nationalwettstreit durch den Dichter Al-Kumejt (st. 126) und er selber war nur einer der vielen Vertreter des nordarabischen Grimmes gegen die Südaraber. Zu seiner Zeit sehen wir die „Dichter der Moḡar“ in ein poetisches Gezänke verwickelt mit einem dichterischen Anwalt der Südaraber, Hākīm b. ‘Abbās al-Kelbī.¹ Aber am verletzendesten traf die Sudaraber das „goldene Gedicht“ (al-mu-ḡahhaba) des Kumejt, ein Poem von 300 Verszeilen,² deren Resumé in folgender Zeile zusammengefasst ist:

„waḡadtu-l-nāsa gejra-bnej Nizārin * walam aḡmunhumu sharatan wadūnā“

d. h.

„Ich habe die Menschen, mit Ausnahme der beiden Sohne des Nizār (Moḡar und Rabī‘a, die Stammvater der Nordaraber) — ich will sie nicht herabsetzen — niedrig und gemein gefunden.“³

Auch die Sudaraber hatten ihre poetischen Anwälte. Im Jahre 205 — das Gedicht selbst v 4 bietet das genaue Datum — musste ‘Amr b. Za‘bal eine „berühmte Kaṣīde“ zurückweisen, die der basrensische Dichter Ibn Abī-‘Ujejna zur Verspottung der Nizāriten und zur Verherrlichung der Kaḡtāniten veröffentlicht hatte.⁴ Und wie lange die Satire des Kumejt in den Gegnern nachwirkte, zeigt uns der Umstand, dass noch ein Jahrhundert nach diesem Dichter ebenfalls im ‘Irāk den Südarabern ein poetischer Vertheidiger erstand in dem kühnen Satiriker Di‘bil (st 246) vom Stamme der Chuṡā‘a;⁵ dieser Dichter stellte sich die Aufgabe, den Hochmuth der Nordaraber durch die Erzählung der ruhmreichen historischen Stellung des sudarabischen Volks zu massigen und das Hochgefühl der Jemeniten durch die Darstellung ihrer geschichtlichen Traditionen — deren Erfindung zu jener Zeit bereits ihren Höhepunkt erreicht hatte — zu kräftigen.⁶ Diese poetische Leistung ging wieder den Nordarabern so nahe, dass der damalige Praefect von Baṡra dem Dichter Abū-l-Dalfā’ den Auftrag ertheilte, dem Gedicht des Di‘bil eine nordarabische Satire entgegenzusetzen, die er dann unter dem Namen „die Zerschmetternde“ verbreiten liess.⁷ Einen so wenig muhammedanischen Geist, wie Abū Nuwās, können wir unter den Pflegern dieser Poesie der alten Stammesrivalität nicht vermissen; er nahm die Partei der Südaraber.⁸

1) Ag. XV, p 116, 9 v u 2) Al-Mas‘ūdī VI, p 42 ff

3) Ibn al-Sikkīt Kitāb al-alfāz (Leidener Hschr. Warner nr 597) p. 162. Kitāb al-aḡddād, ed Houtsma, p. 16, 11. Ein Fragment davon scheint auch dem Metrum und dem Reimbuchstaben nach Al-‘Ikd III, p. 301 zu sein

4) Ag. XVIII, p 19. Wie sehr diesem Dichter der Rassengesichtspunkt stets gegenwärtig war, sehen wir auch aus p. 22, 3, 27, 19

5) Ag. XVIII. p 29 ff 6) Al-Mas‘ūdī I, p 352; III, p 224

7) Ag. ib p 60. 8) Al-Husri II, p. 277.

Wir sehen, dass zu einer Zeit, als das Chalifat bereits zum Spielball in der Hand fremdländischer Prätorianer zu werden begann, die Rivalität zwischen nord- und sudarabischen Stämmen den Vertretern der arabischen Gesellschaft noch nicht gleichgültig geworden war, vielmehr eine Angelegenheit von immer noch actuellem Wichtigkeit blieb. Noch im IV. Jhd hören wir den Nachklang dieser Rassenpoesie aus dem Munde eines in Baṣra ansässigen Dichters aus Antiochia, Abū-l-Ḳāsim ‘Alī al-Tanūḫī, der sich in einem Lobgedicht auf seinen Stamm zu der Hyperbel hinreissen liess:

„Kudā’a ist der Sohn des Mālik, des Sohnes von Ḥimjar — es giebt für jene, die eine hohe Stufe erklimmen wollen, nichts Höheres als dies.“¹

Der Rahmen der prophetischen und tendenziösen Traditionen wurde wie für alle anderen Parteinteressen innerhalb des Islam auch für die Rassenrivalität missbraucht. Die Schriftgelehrten beider Parteien setzten ihre Federn in Bewegung, um die Aspirationen derselben durch die geheiligte Autorität von Aussprüchen Muhammeds zu decken. Es macht den Eindruck, als ob man sudarabischerseits in diesem Punkte eifriger gearbeitet hätte; der überaus grosse Theil dieser Tendenztraditionen steht im Dienste der sudarabischen Ambition.² Wir werden weiter unten sehen, dass die auf die Glorificirung der Ansār abzielenden Aussprüche in diese Reihe gehören. In vielen Aussprüchen werden die Jemeniten als Vertreter des Geistes und der Religiosität im Islam denen von Rabī’a und Moḍar, welche als rohe, hartherzige und gemüthlose Menschen geschildert werden, entgegengestellt;³ die Ḥimjar werden geradezu: ra’s al ‘arab „das Haupt der Araber“ genannt, und auch den übrigen sudarabischen Stämmen Maḍhīg, Hamadān, Gassān u. s. w. wird eine ehrenvolle Stelle am Körper des Islam zugetheilt: der eine wird der Scheitel, der andere der Schadel, das Schulterblatt oder der Höcker des Islam genannt.

Weniger Traditionen wird man finden, welche die Tendenz der nordarabischen Stämme im allgemeinen,⁴ es sei denn die Hervorhebung der

1) Al-Maṣūḍī VIII, p 307

2) Man findet eine Sammlung derselben in der Einleitung des Commentars von ‘Adīj b Jezīd zur Kasīde Hulwānījja, welche fragmentarisch (Anfang: fa’in i’taraḍa mu’tarāḍ) im Cod. Petermann (Berlin nr 184) Bl 13^b—15^a zu finden ist, ferner eine Zusammenstellung aus dem Gāmi’ kabīr des Sujūṭī in dem Buche von Mustafā b. Kamāl al-dīn al-Siddīkī fol 60^b—63^a, 71^a—77^a, 81^b—85^a.

3) Die wichtigste Stelle in dieser Gruppe ist B. Maḡūzī nr. 76, Baḍ’ al-chalk nr 14.

4) z. B. Al-Ja’kūbī I, p. 259 „Schmahet nicht Moḍar und Rabī’a, denn sie waren Mushmūn“, oder in einer andern Version denn sie bekannten sich zum Dīn Ibrāhīm. Andere mit Bezug auf nordarabische Stämme erdichtete Traditionen findet

Ḳurejšiten, oder vielmehr einzelner Familien derselben (in dynastischem Interesse), vertreten Manche von diesen Tendenztraditionen haben in die kanonischen Sammlungen Eingang gefunden.¹ Es ist bemerkenswerth, dass die beiderseitigen Traditionen fast wie Doppelgänger von einander sind, und dass in der einen Gruppe die Ḳurejšiten mit denselben Worten geruhmt werden, welche in der anderen Gruppe auf die Anṣār angewendet werden. Es wäre unnütz, hierfür Beispiele anzuführen. Nur dies eine sei erwähnt, dass der ohne Zweifel dem Evangelium entlehnte Satz, in welchem die Anṣār im Verhältniss zu anderen Menschen mit dem Salze² verglichen werden,³ auch in der Lobpreisung der Ḳurejš zu finden ist.⁴

Noch harmloser klingen jene in der Adabliteratur zerstreuten anekdotenhaften Erzählungen,⁵ an welchen die Tendenz, der einen oder der andern Gruppe des Araberthums dienstbar zu sein, nicht zu verkennen ist. Wir erwähnen beispielsweise die Anekdote über die Brautwerbung der beiden Rivalen Jezîd b. 'Abd al-Madân und des 'Âmir b al-Ṭufejl, bei welcher Gelegenheit man den Jezîd seinem Rivalen gegenüber die ganze südarabische Gloire aufrollen lässt;⁶ oder jene dem Chalifen Al-Manṣûr in den Mund gelegte artige Erzählung einer Episode aus der Biographie des 'Urwa, in welcher ein Mann, der in einer und derselben Angelegenheit Beweise seines Scharfsinns und seiner geistigen Beschränktheit liefert, seinen widerspruchsvollen Charakter damit erklärt, dass er seine Klugheit von seinem vater-

man im VII. Buche des soeben angeführten Werkes des Ṣiddîkî. In wie plumper Weise die Partertendenz in solchen Quasi-traditionen hervortritt, beweist z. B. folgender Ausspruch des Propheten bei Al-Tabarî: Wenn unter den Menschen Meinungsverschiedenheit herrscht, so ist das Recht auf Moḍar's Seite (Al-Ṣiddîkî fol 80°).

1) Muslim I, p 13 ff. über die Vorzugshoheit der Ahl al-Jaman in Glaubenssachen, ferner die Kapitel: Manâkib al-ansâr in den kanonischen Sammlungen. Dabin gehört auch B Tauḥîd nr 23, wo dem Unglauben der Tamîmiten die Bereitwilligkeit der sudarabischen Stämme gegenübergestellt wird

2) Auf Missverständniss beruht die Deutung dieses Vergleichs weil das Salz im Verhältniss zur Speise ein verschwindend kleiner Bestandtheil ist; dieses Missverständniss hat bereits auf die Fassung der Tradition Einfluss geübt. Das Gleichniss, „wie das Salz der Speise“ ist in der spätern Literatur sehr beliebt, vgl Ibn Basâm bei Dozy, Loci de Abbadid II. p 224; ib. 238, Anm. 68

3) B Manâkib al-ansâr nr. 11

4) Al-Siddîkî, fol 67° Tradition des Ibn 'Adij: „Die Ḳurejšiten sind die besten unter den Menschen, die Menschen werden nur durch sie tauglich, so wie die Speise nur durch das Salz tauglich wird.“ Hier ist der evangelische Einfluss wohl unverkennbar.

5) z. B. Al-'Ikd II, p. 152 ff. Eine solche anekdotenhafte Erzählung ist wohl auch die bei Robertson-Smith p. 268 aus Al-Mubarrad p 191 angeführte Nachricht

6) Ag. XVIII, p. 160.

lichen Verwandten, den Hudejl, seine Dummheit aber von seinen mütterlichen Verwandten, den Chuzâ'a, ererbt habe,¹ u. a. m.

Solche Anekdoten sind tendentiöse Erfindungen, welche die rivalisirenden Gruppen zur gegenseitigen Verspottung gegen einander münzten. Es ist für jeden Fall bemerkenswerth, dass man zwischen Nord- und Sudarabern auch psychologische und ethische Verschiedenheiten voraussetzte. Ein 'Âmirite will es nicht glauben, dass der verliebte Magnûn, der aus Liebesgram gestorben sein soll und den man einen 'Âmiriten nannte, eine historische Person gewesen sei. „Die 'Âmiriten sind Leute von stärkerem Gemüth (aglaẓu akbâdan), als dieser verliebte Held geschildert wird. Solches kommt nur unter diesen Jemeniten vor, deren Herzen schwach, deren Verstand stumpf ist, und deren Schädel kahl sind, aber unter den Nizâr ist dies nicht denkbar.“² An den Bericht über den jähen Tod des hudejlitischen Dichters Abû Chirâsh, der durch seinen Uebereifer im Dienste jemenitischer Gäste an einem Schlangenbiss starb, knüpft sich eine Betrachtung über die Ungenügsamkeit der Jemeniten, so dass man bei dieser Gelegenheit dem 'Omar den Ausspruch in den Mund legt. „Wäre dies nicht eine Schande, so würde ich die Bewirthung von Jemeniten durchaus verbieten und darüber einen Erlass in alle Provinzen senden. Denn man nimmt einen solchen Jemeniten gastfreundlich auf und bietet sein Bestes auf; da ist noch jener unzufrieden und weist das Anerbieten zurück, fordert hingegen Unmögliches, als hätte er eine Schuldforderung an den Gastfreund, und er beschimpft ihn und macht ihm alle möglichen Umstände.“³

Dahin gehören auch fingirte Wettstreite, welche an den Hof des einen oder andern Chalifen verlegt werden. Al-Madâ'inî, einer der cifrigsten Erforscher der arabischen Antiquitäten (st. 225), hat uns einen solchen Wettstreit vorgeführt, der vor dem Chalifen Al-Manşûr geführt worden sein soll;⁴ auch eine in sprachlicher Beziehung wichtige Disputation am Chalifenhofe, die zuerst Bargés ans Licht gezogen hat,⁵ ergänzt den Rahmen dieser Literaturproducte, in welchen die Fiction nicht mehr so plump ist, wie in den

1) Ag II, p 195

2) Ag I, p. 167, 16 Auch in der Poesie wird den Jemeniten besondere Eignung für das Liebesgedicht zugeschrieben; man sagt gazal jamânin wa-dall hûgâzî, ibid p. 32, 12 Dem Propheten wird der Ausspruch zugeschrieben Ahl al-Jaman aq'afu kulûban wa-arakku af'idatan, B Magâzî nr. 76.

3) Ag. XXI, p. 70.

4) Ibn al-Fakîh, ed de Goeje, p. 39—40; in der vorhergehenden Auseinandersetzung über Jemen ist wohl das Hauptsächlichste enthalten, was die Sudaraber zu ihren Gunsten anzuführen pflegten

5) Journal asiatique, 1849, II, p 329 ff.

Erdichtungen, deren wir oben erwähnten, insofern die Scene derselben nicht in die Zeit des vorislamischen Araberthums zurückverlegt wird.

Doch dies waren unblutige Kämpfe. Viel gefährlicher als in solchem poetischen und schöngeistigen Geplankel kam die Rivalität der beiden Stammesgruppen im Staatsleben des Islam, selbst in den vom Regierungscentrum weit entfernten Provinzen zum Ausbruch. In der Besetzung der wichtigsten Aemter, in der Verwaltung der eroberten Provinzen war der Gesichtspunkt des Stammesunterschiedes, ob Nord- oder Südaraber, nicht wenig vorherrschend und die unbefriedigte Ambition der jeweils zurückgedrängten Stammeskotterien war seit der Mitte des I. Jhd. oft der Anlass blutiger Bürgerkriege. Wurde die Statthalterschaft einer entfernten Provinz, z. B. Chorâsân's, einem Südaraber verliehen, so murrten die Nordaraber, „ob denn der Stamm Nizâr zu enge geworden sei, dass man eine so wichtige Stelle einem Jemeniten übertragen müsse“¹ und umgekehrt.

Auf diese Zustände ist, wie ich glaube, die Verfertigung von zahlreichen Hādith zurückzuführen, von welchen das folgende als Probe gelten kann: Ein Anşärer stellte den Propheten zur Rede, ob er ihn nicht auch in der Administration verwenden wolle, wie er jenen andern (Nichtanşärer) verwendet hat. Darauf antwortete der Prophet: Ihr werdet nach meinem Hingange Bevorzugungen (eurer Rivalen) erleben, aber harret aus, bis dass ihr mir bei der Cisterne (al-ḥauḍ) begegnen werdet. Oder eine andere hierher gehörende Erzählung: Der Prophet wollte den Anşäern die Provinz Al-bahrejn zutheilen, sie weigerten sich, dies Lehen anzunehmen, bis nicht der Prophet ihren Brüdern, den Muhâğirîn (mekkanische Kurejshiten) ein gleiches verleihen würde. Da sagte der Prophet: Wollet ihr also nicht? so ertraget denn geduldig, bis ihr mit mir bei der Cisterne (al-ḥauḍ) zusammenkommen werdet; denn fürwahr, ihr werdet auch nach meinem Tode Bevorzugungen (eurer Rivalen) erleben.²

Auch solche Erzählungen gehören in diesen Kreis, in welchen mit der unten näher zu besprechenden Motivirung, dass die Anşärer Muhammed beschützten, während die Kurejshiten ihn bekriegten, den ersteren in den ältesten Zeiten des Islam materielle Vortheile eingeräumt werden.³ Noch handgreiflicher liegen die Umstände, denen die Tradition ihren Ursprung verdankt, in Aussprüchen, wie es der folgende ist, zu Tage: „Meine Gefährten, welche zu mir gehören, so wie ich ihnen ganz angehöre und mit denen zusammen ich ins Paradies eintrete, sind die Leute aus Jemen, welche verjagt sind an die Enden der Provinzen und verstossen sind von den Pforten der Regierung; es stirbt einer von ihnen und sein Bedürfniss ist in seiner

1) Tab. II, p 489. 2) B. Manâkib al-ansâr nr. 8

3) z. B. die Erzählung bei Al-Mâwerdî ed. Enger p 223; vgl. ib 347, 4

Brust (verschlossen), er kann es nicht befriedigen.“¹ Und zum Ausdruck der lange nicht aufgegebenen Aspirationen der Jemeniten wurde der erhoffte Sieg ihrer Partei in die ferne Zukunft gerückt und als Träger dieser Hoffnungen der dereinst zu erscheinende Kahtānī durch den Propheten verheissen.²

Es ist nicht möglich, solche Aussprüche und Berichte anders zu betrachten, als im Zusammenhange stehend mit der eben geschilderten Rassenrivalität in den beiden ersten Jahrhunderten des Islam. Die Geschichte der ganzen Umajjadenzeit wird im Osten und Westen durch diese Rivalität bestimmt und auch nach dem Sturz der Umajjaden war solchen Herrschern, die in ihrer Politik mit Vorliebe die Devise: „divide et impera“ zur Geltung brachten, dieser Wettkampf der Stämme ein wirksames Werkzeug, die eine Gruppe ihrer unruhigen Unterthanen durch die andere in Schach zu halten. Der schlaue Rathgeber des ‘Abbāsiden Abū Ġa‘far al-Manṣūr provocirt eigens einen verhängnissvollen Kampf zwischen den beiden Parteien, und als ihn der Chalīf um die Gründe dieser Provocation befragte, entwickelte Kūtham b. al-‘Abbās folgenden politischen Ideengang: Ich habe zwischen deinen Truppen Zwiespalt angestiftet und dieselben in Parteien gesondert, deren jede sich nun in Acht nehmen wird, sich gegen dich aufzulehnen, aus Furcht, dass du ihr mit Hilfe der feindlichen Partei beikommen könntest. . . . So sondere sie denn von einander, und wenn sich die Moḡar auflehnen, so schlagst du sie mit den Jemeniten und mit denen von Rabī‘a und den Chorāsāniern, und wenn wieder die Jemeniten Aufruhr stiften, so unterdrückst du sie mit den treugebliebenen Moḡariten“ Und der Herrscher befolgte denn auch diese Politik seines Rathgebers, und hatte — wie unsere Quelle hinzufügt — diesem Gedanken den Bestand seines Reiches zu danken.³ In der That finden wir noch unter Hārūn al-Rashīd die politische Tendenz bethätigen, in entfernten Provinzen des Reiches nord- und sudarabische Stämme durch einander unschädlich zu machen,⁴ und diese Rassenrivalität, welche auch für das sociale Leben von den verhängnissvollsten Folgen begleitet war,⁵ hörte auch unter den späteren Nachfolgern nicht auf,⁶ bis zu jener Zeit, da die fremdländische Soldateska den arabischen Aspirationen in der Politik ein für allemal in den Weg tritt.

1) Al-Siddīkī, fol. 84^a. 2) Snouck-Hurgronje, Der Mahdī, p. 12.

3) Tab III, p 365 f.

4) Al-Ja‘kūbī II, p 494 ḡaraba-l-kabā‘ila ba‘ḡahā bi-ba‘ḡin

5) So gross war die unablässige Gährung zwischen ‘Adnāniten und Kahtāniten, dass der geringfügigste spießburgerliche Anlass genugte, um den Bürgerkrieg mit allen Graueln des Strassenkampfes zum Ausbruch zu bringen. Abū-l-Mahāsīn I, p 463.

6) Al-Ja‘kūbī p. 515 518 567 u. a. m.; vgl. die Darstellung dieser Bewegungen unter den ‘Abbāsiden bei Müller, Der Islam im Morgen- und Abendlande, I, p. 490 f.

Es kann bei dem Zwecke dieser Abhandlung nicht unsere Absicht sein, die Geschichte dieser Kämpfe, die in obigen Ausführungen nur flüchtig angedeutet werden sollten, um die Erfolglosigkeit der muhammedanischen Gleichheitslehre in den Kreisen der Araber auf diesem Gebiete nachzuweisen, ausführlicher darzustellen. Noch immer ist es die meisterhafte Darstellung des verewigten Dozy (im I Bde. seiner „Geschichte der Mauren in Spanien“), welche den Leser am besten in die Kenntniss des geschichtlichen Verlaufs dieser merkwürdigen Kämpfe und ihrer Wirkungen auf die Gestaltung des muhammedanischen Staatslebens einführen kann. Es genüge daher, auf diese erschöpfende Darstellung zu verweisen.

V.

Hingegen ist es ein Moment dieser Erscheinung in der Geschichte des Islam, bei dem wir in diesem Zusammenhange zu verweilen haben: die Frage nämlich nach dem Ursprung des eben betrachteten Antagonismus zwischen den arabischen Stämmen, die ihrer Abstammung nach dem Norden der Halbinsel angehörten, und jenen, welche zwar im Norden angesiedelt, ihre Abstammung auf das südliche Arabien zurücklerten, aus welchem ihre Ahnen in alten Zeiten nordwärts gewandert waren.

Einige Gelehrte haben, an der arabischen Geschichtstradition festhaltend, welche die Kämpfe zwischen Ma'add und Jemen in die Vorzeit der Gähilja zurückdichtet,¹ bis zur neuesten Zeit nicht aufgehört, an der Anschauung festzuhalten, dass die Rivalität zwischen nord- und südarabischen Stämmen in die arabische Urzeit, mindestens in die dem Islam unmittelbar vorangehende Epoche zurückreiche. Dozy hat zur Begründung dieses Rassenantagonismus sogar ein sehr ansprechendes völkerpsychologisches Schema entwickelt.² In Wirklichkeit muss man die Thatsache zugeben, dass das Bewusstsein dieses Unterschiedes zwischen nordlichen und südlichen Arabern auch in alter Zeit nachweisbar ist; und dies Bewusstsein erklärt bei der uns bekannten Art der Araber die Erscheinung, dass die Angehörigen der einen Rasse denen der anderen bei vorkommender feindseliger Gelegenheit gerne böse Eigenschaften zuschreiben, wie ja auch die Angehörigen einer und derselben Rasse im Kampfe der Stämme gegen einander solches nicht unterlassen. So wie der Kindite Imru'-l-Kejs mit Stolz auf seine jemenitische Abstammung hinweist — immer vorausgesetzt, dass wir es mit einem authentischen Gedichte zu thun haben³ — so beschimpft Al-

1) Ibn Badrûn p 104, Jâkût II, p 434

2) Gesch. d. Mauren in Spanien, I, p 73 ff

3) innâ ma'sharun jamânûna 61: 2.

Nābīga in seinem Unmuth die Perfidie der Jemeniten.¹ Bei einem hudejlitischen Dichter aus dem Zeitalter vor Muhammed finden wir antipathische Aeusserungen gegen die Ḥimjar, mit denen die Verschwagerung für nicht ebenbürtig gehalten wird und von denen sonderliche Gebräuche erwähnt werden, die dem Nordaraber als unedel zu gelten scheinen.² Wir werden jedoch gleich sehen, dass solche Gesichtspunkte nur zwischen solchen Nord- und Südarabern gelten, welche vermöge ihrer Wohnorte diesen Unterschied thatsächlich darstellen.³ Dafür darf aber wieder andererseits nicht übersehen werden, dass, wenn auch der genealogische Terminus Ma'add noch nicht so schroff wie in späterer Zeit⁴ den Südarabern als conträre Einheit entgegengesetzt wird, sondern einen allgemeineren Begriff viel weiterer Art bestimmt,⁵ dennoch alte Dichter, wenn sie den Begriff des Araberthums erschöpfen wollen, ganz so wie der bei dieser Frage vielcitierte Nonnosus neben Ma'add Stämmebezeichnungen erwähnen, wie Tejj und Kinda, welche als sudarabisch gelten.⁶

Es ist eine wahre Plage für alle jene, die bei der Betrachtung dieser Verhältnisse auf die Ueberlieferung der altarabischen Poesie angewiesen sind, dass die Entscheidung der Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der in Betracht kommenden Stellen — ganz abgesehen von Daten, deren apokrypher Charakter aus inneren Gründen auf der Hand liegt⁷ — oft nur auf den

1) Al-Nābīga 30·9 lā amānata l-l-jamānī, vgl. 31. 3, dort ist der Südländer dem Sha'āmī nur geographisch entgegongestellt, vgl. B. Manākīb al-ansār 21 (jemenische Ka'ba gegen Ka'ba shāmīya) und Stellen wie Jākūt III, p. 597, 11.

2) Hud. 57, 80. 6 Den Vorwurf, der 57 2^a erhoben wird, macht noch Al-Farazdak, sich wahrscheinlich auf alte Ueberlieferung stützend, dem Stamme Al-Azd, ed. Boucher p 31, 2, 86, 6.

3) Dies gilt besonders von dem Gedicht Ham p 609, in welchem der tamitische Dichter seinen Widerwillen gegen jemenisches Land und dessen Bewohner aussert und für unsern Gegenstand besonders in Betracht kam, wenn die Abfassungszeit desselben sicher bestimmt werden konnte.

4) Abū Nuhejla, Ag. XVIII, p. 141, 13 nennt den Chalifen Hishām. rabhu Ma'addin wa-suwā Ma'addin, Abū Nuwās (bei Rosen, Chrestomathie, p 526 ult.), Basshār b Burd, Ag. III, p. 38, 7.

5) Noldeke, ZDMG XL, p 179, Robertson-Smith p 248. Schon Ruckert, Amrīlkais der Dichter und König p 52, hat diese Thatsache eingesehen. Causin de Perceval II, p 247, der an Ma'add als specifisch nordarabischem Patriarchen festhält, ist genöthigt, an einem Vers (Al-Nābīga 18 1—2, vgl. ib 6·18, 8. 17 und viele Verse des Kinditen Imrḳ.) herumzukunfteln, wenn der Name Ma'add von Stämmen gebraucht wird, die in der spätern Genealogie als sudarabisch erschienen.

6) Imrḳ. 41. 5, vgl. Lebīd p. 80 v 4.

7) Unmöglich ist z. B. ein Vers, den Abū 'Ubejda von dem vorislamischen Hāgīb b. Zurāra (Ag. X, p. 20, 16) anführt, wo der Ausdruck vorkommt. wa-kad 'alma-l-hajju-l-ma'adijju = der ma'additische Stamm, diese Nisba setzt bereits

subjectiven Eindruck gestellt ist, den die fraglichen Gedichte auf den Beobachter machen. Misstrauen, grosses Misstrauen ist immer geboten, und wenn dies von den überlieferten Dichtungen gilt, um wie viel mehr muss es von den Erzählungen gelten, welche uns von den Philologen und Antiquaren des II—III. Jhd.'s erzählt werden, welche die Zustände der heidnischen Gesellschaft häufig im Sinne der späteren Verhältnisse vorbildeten. Wie weit dieselben hinsichtlich des uns jetzt beschäftigenden Momentes gegangen sind, zeigt uns z. B. die Nachricht des Abû 'Ubejda vom heidnischen Recken Sulejk b. Sulaka, von welchem er berichtet, dass er nie mocharitische, sondern immer nur jemenitische Stämme mit seinen räuberischen Anfällen belastigte.¹

Wenn wir auch voraussetzen wollten, dass alle Spuren von bewusstem Rassenunterschied der Nord- und Sudaraber vor dem Islam als unzweifelhaft echte Ueberlieferung anzusehen ist, so beweisen sie nichts dafür, dass der in späterer Zeit zur Geltung kommende Rassenhass zwischen den Elementen die sich Nordaraber, und jenen, welche sich Sudaraber nannten, in jene alte Zeit zurückzuführen ist. Denn von jener spätern Verallgemeinerung, dass die auf sudarabischen Ursprung zurückgeführten Stämme, welche wir seit alten Zeiten auf nordarabischem Gebiete hausend finden, allen übrigen gegenüber eine Einheit bildeten, ist in alter Zeit nichts zu vernehmen, ja wir finden Zeichen dafür, dass Stämme, deren sudarabischer Charakter später mit axiomatischer Gewissheit gelehrt wird, ohne Bedenken mit sogenannten nordarabischen vermenget werden.² Und auch das innere Leben der Stämme zeigt uns, dass der Rassegegensatz nur zwischen den geographisch genommen nördlichen und südlichen (sabäischen) Arabern gewaltet haben mag, sich aber nicht auf das Verhältniss der nordarabischen Stämme zu solchen Arabern erstreckte, von welchen später mit Recht oder Unrecht festgestellt wurde, dass ihre Ahnen aus dem Süden eingewandert waren. In den alltäglichen Fehden der Stämme gegen einander kommt die Rücksicht auf Nord und Süd niemals in Betracht bei Bündnissen mit- und Kriegen gegen einander. Die Beispiele hierfür sind sehr zahlreich; wir begnügen uns mit der Anführung eines einzigen, welches als Specimen

das vorangegangene Theorienwerk der Genealogen voraus; alte Dichter sagen. kad 'ahmat Ma'addun oder höchstens, wie 'Amr b. Kulthûm, Mu'all. v 94. wa-kad 'alma-l-kabâ'ilu min Ma'addin. Aus Schol. zu Hârith, Mu'all. v 49 ist ersichtlich, dass die Ursprunglichkeit des Wortes Ma'add in solchen Versen nicht immer als festgestellt betrachtet werden kann.

1) Ag XVIII, p. 134, 2

2) Mufaḍḍ 32 8ff, dort ist die Quelle der bei Robertson-Smith p 247 aus Geographen angeführten Stellen

einer grossen Gruppe von Thatsachen dienen kann. Die aus der spätern Genealogie als sudarabisch bekannte Sippe der Ġadila vom Tejġ-stamme steht zu den nordarabischen Banū Shejbān im Hilf-verhältniss, um mit ihnen gemeinschaftlich gegen die nordarabischen Banū 'Abs zu kämpfen.¹ Dass im Kampfe der Tejġiten und ihrer Verbündeten gegen Banū Nizār von der Abstammung der letzteren in feindseliger Weise gesprochen wird,² kann man nicht auf den Antagonismus gegen die Nordaraber zurückführen, sondern muss unter demselben Gesichtspunkt betrachtet werden, wie jede andere Stammesfehde, in welcher die Feinde die Abstammung und den Adel ihrer Gegner — ob nun nördliche oder südliche — masslos zu beschimpfen pflegen. Aber auch der Umstand ist hier entscheidend, dass in den älteren Stücken der Abschiedspredigt Muhammeds wohl ein Wort über das Verschwinden dieses speciellen Rassenhasses im Islam gesagt worden wäre, wenn dieser Hass wirklich geherrscht hätte.

Das Verdienst, zu allererst die Skepsis gegen das hohe Alterthum der Verallgemeinerung des nord- und sudarabischen Rassenantagonismus angeregt und durch dieselbe eine Correctur unserer Anschauungen vom arabischen Alterthum veranlasst zu haben, gebührt Nöldeke, der in einer gelegentlichen Besprechung sudarabischer Traditionen auf die Ursachen der genealogischen Ausbeutung des Rassenunterschieds seitens der Sudaraber hinwies.³ Noch weiter ging Halévy, der am Schlusse seiner Arbeit über die Šafā-inschriften die arabische Ueberlieferung von der Einwanderung sudarabischer Stämme in nördliche Gebiete in das Reich der Fabel verweist. Nach dieser Ansicht könne von dem sudarabischen Ursprung solcher Stämme, die wir in nördlichen Gebieten finden, überhaupt nicht die Rede sein.⁴

Aber wenn auch die Ursprünge dieses Rassenantagonismus nicht in so frühe Zeit zurückversetzt werden können, wie man ihnen früher angewiesen hat, so muss doch zugestanden werden, dass die Möglichkeit seiner spätern Entfaltung in der Bestimmtheit des heidnisch-arabischen Charakters gegeben war. Die Triebe, die mit Hinsicht auf das Stämmebewusstsein im arabischen Volksgeist entwickelt waren, bedurften nur eines tiefergehenden Anlasses, um sich auf das Gebiet der nord- und sudarabischen 'Ašabijja zu lenken und innerhalb derselben zu weiterer Geltung zu gelangen. Diese neue Richtung der Stämmerivalität fügte nichts neues in den Charakter

1) 'Antara 22. 2) Ham p. 79

3) Gotting. gel. Anz. 1866, I, p. 774. Tiefer wird diese Anschauung begründet in N.'s Besprechung von Robertson-Smith's Werk, auf welche in dieser unserer Arbeit öfter verwiesen wird (ZDMG XL)

4) Journal asiatique, 1882, II, p. 490 und Comptes rendus du VI. international Orientalistencongress (Leiden 1884) p. 102.

des arabischen Volkes ein; sie war eine richtige Folge desselben in seiner Beeinflussung durch neue Momente seiner Geschichte. Den unmittelbarsten Anlass dieses Gegensatzes, den Anstoss zu dieser neuen Formulierung des Stammesstolzes bot die Rivalität zwischen der auf ihr Kurejshitentum pochenden mekkanischen Aristokratie, in deren Augen der religiöse Nimbus der Anṣār wenig Werth gehabt zu haben scheint,¹ gegen die mednensischen Anṣār, die man auch ihrer Abstammung nach nicht für ebenbürtig hielt,² eine Rivalität, deren Aeusserungen aus der Jugendgeschichte des Islam bekannt sind. Es ist leicht zu verstehen, dass die Anṣār nach Titeln suchten, die sie den Hegemoniegehlüsten der Mekkaner entgegensetzen konnten und es ist nicht ausgeschlossen, dass sich bereits in ihrem Kreise die Keime jener auf die sudarabische Vergangenheit bezüglichen Grosssprecherei entwickelten, die dann in der Literatur zu so üppiger Entfaltung gelangten, namentlich nachdem sich die Partei- und Rassengenealogen dieses Gebietes bemächtigten.

Man wird füglich erwarten dürfen, dass sich diese Rivalität, besonders in der ältesten Zeit ihres Emporkommens, in den ruhmenden und beschimpfenden Gedichten der Poeten einer jeden Partei kundgebe. Leider steht uns nicht genügendes Material zur Verfügung, um in positiver Weise darstellen zu können, in welchem Umfange dies in alter Zeit geschehen ist. Man hat die Gedichte der Anṣār gesammelt,³ aber eine solche Sammlung, welche wohl Material für die hier behandelte Frage bieten würde, scheint nicht erhalten zu sein.

Am reichlichsten ist uns anṣārische Poesie in den Gedichten des Ḥassân b. Thābit aufbewahrt. Die Frage müssen wir hier dahingestellt sein lassen, ob jene Gedichte des Ḥassân echt seien, in welchen zum Ruhme der Anṣār auf die grosse historische Vergangenheit Sudarabiens und auf die Macht und Herrschaft, welche seine Bewohner in alter Zeit entfaltet haben, verwiesen wird,⁴ oder ob sie spätere Fiktionen sind, welche in die Reihe jener poetischen Ergüsse gestellt werden müssen, welchen man, zu demselben Zwecke erdichtet, im Commentar zur sogen. humjaritischen

1) Wie wäre sonst der Vers des Achtal (zur Zeit Mu'āwja's) denkbar: „Allen Edelsinn hat Kurejšh an sich genommen — und niedriger Sinn ist unter den Kopfbunden der Anṣār?“ Al-'Iḳd III, p 140 ult

2) Der Kurejšhite betrachtet den Mednenser als 'ilg. Ag. XIII, p. 148, 8; XIV, p 122, 11

3) Ag XX, p. 117, 13 ist eine solche Sammlung erwähnt

4) Besonders Dīwān p 77 = Ibn Hishām p. 930, 11 ff, p. 87 = Ibn Hish. p 931, 4 ff; 99, 14 = Ibn H. 6, 4 und auch die p. 103 des Dīwān beginnende Kasīde (besonders 104, 14 ff) läuft auf eine Glorifizierung der Anṣār hinaus mit Hinweis darauf, dass sie ihre ruhmlichen Eigenschaften von hohen Ahnen erbten.

Kasîde zu vielen Dutzenden begegnet¹ und deren in den philologischen und genealogischen Werkstätten mit Vorliebe geschmiedet wurden.² Für jeden Fall muss zugestanden werden, dass man den vorzugsweise ansârischen Dichter für den geeigneten Träger der Ruhmreden über sudarabische Vergangenheit gehalten hat; ein Umstand, der mit als Beweis dafür gelten kann, dass der sudarabische Ruhm gegenüber den Nordarabern ein vorwiegend ansârisches Interesse war. Man darf wohl in diesem Streit der Ansâr gegen die Kurejshten die Quelle erblicken, aus welcher stetig fortwachsend die Rivalität zwischen nördlichen und südlichen Arabern geflossen ist. Der Ausdruck Al-ansâr wird mit der Zeit — was mit dem ihm ursprünglich entgegenstehenden Namen: Al-muhâgîrîn niemals der Fall war — geradezu zu einer genealogischen Bezeichnung.³ Da sie nach der Ueberfluthung Medina's durch Zugehörige anderer Stämme sich in besondere Theile der Stadt und Umgebung niedergelassen zu haben scheinen,⁴ wird die Aufrechterhaltung des Zusammenhaltes um so leichter. Ma'add und Moqar — zuweilen auch Nizâr⁵ — wird zuvörderst der Bezeichnung: Ansâr entgegengesetzt,⁶ so wie man auch in der Mufâchara gegen den Ansârer 'Abd al-Rahmân, Sohn des Hassân b Thâbit, auf die Grossthaten der Banû Tamîm hinweist.⁷

Der Wettstreit der Stämme gegen die Ansâr ist der Ausgangspunkt der spätern Ausdehnung dieses Gegensatzes auf jene Gruppen, welche

1) Einige Proben sind auch aus den Auszügen bei Kremer. Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen (Leipzig 1867) ersichtlich.

2) Abû 'Ubejda tradirt ein Gedicht von einem vorislamischen Dichter, in welchem auf sudarabische Gedichte Bezug genommen wird. Ag X, p. 20, 10—11. An die Authentie der historischen Elegie Zuhejr nr. 20 wird man wohl kaum glauben können.

3) Vgl Ag VII, p 166, 14. Die Ansâr sind auch durch ihre aussere Eischeinung von den Kurejshten zu unterscheiden XX, p 102, 8.

4) Al-Muwatta' I, p 391 unten Kaija min kurâ-l-ansû

5) Abû-l-Aswad, ZDMG XVIII, p 239 unten

6) Modai opp Ansâr Ibn Hish 885, 8 = Dîwân Hass p 46, 15 Bei demselben Dichter werden die Gegner der Ansâr schlechthin als Ma'add bezeichnet Dîw p. 9, 1 (= Ibn Hish. 829, 4 v u.) „Wir haben von den Ma'add alle Tage Bekämpfung, Beschimpfung und Schmahung“, desgleichen p. 91, 7. „Wir haben den Propheten beschützt und ihn aufgenommen, ob es nun den Ma'add gefiel oder nicht“ Dass Ma'add hier bereits eine abgegrenzte Stammesgruppe bedeutet, beweist der Umstand, dass p 82, 10 in einem Schmahgedicht gegen die Banû Asad b Chuzejma denselben vorgeworfen wird, sie schwanken unter den Ma'add hin und her, und aus dem folgenden Verse ist ersichtlich, dass dieselben den Kurejshten beigezählt zu werden wunschten; desgleichen wird p 83, 5 den Thakîf zugerufen, sie mögen doch aufhören, sich den Ma'add zuzuzählen, da sie doch nicht von Chundîf abstammen Ma'add opp. Gassân p 86, 4 v. u. vgl. 99, 14 = Ibn Hishâm p 6, 4 v u.

7) Ag XIII, p 153, 5 v u.

— wohl zuvörderst um sich an die Ansârgruppe anzuschliessen — sich als von Südarabien ausgegangen betrachteten. Der nord- und südarabische Antagonismus wurzelt in der Rivalität zwischen Kurejšiten und Ansâr. Das Bewusstsein und der Charakter dieses Ursprunges ist noch lange Zeit nach dem Emporlodern dieser Streitigkeiten in dem Rassenkampfe der Araber lebendig geblieben. Im ersten Viertel des III. Jhd.'s verkehrte in Bašra der beduinische Dichter Nâhid b. Thauma aus dem Stamme der Kilâb b. Rabf'a; von ihm ist eine Kaside überliefert, in welcher er das nördliche Araberthum gegen einen poetischen Vertreter der Sudaraber vertheidigt und zum Schluss darauf hinweist, dass der Prophet und die ältesten Helden des Islam dem nördlichen Araberthum entstammten. Diese Verherrlichung der nördlichen Stämme wurde — so wird erzählt — in Anwesenheit eines Abkömmlinges der Ansâr vorgelesen und dieser soll gesagt haben: „Er hat uns (durch den Hinweis auf den Propheten und seine Genossen) zum Schweigen gebracht, möge ihn Gott zum Schweigen bringen.“¹ Also noch zur Zeit dieses Wettstreites, oder noch in jener Zeit, aus welcher die Nachricht von demselben stammt, hat man die südarabische Sache als die besondere Angelegenheit der Ansâr betrachtet, wie denn die Erscheinung, dass, wenn man von Vorzügen der Sudaraber sprach, man in erster Reihe die Ansâr im Auge hatte, aus vielen Beispielen nachgewiesen werden kann. Den angeblichen Ausspruch Muḥammeds: „Der göttliche Geist kommt auf mich von Jemen her“ hat man auf die Ansâr bezogen.²

Ohne Zweifel ist diese Rivalität auch in der ältesten Zeit ihrer Entwicklung auf religiöse Argumente gestützt worden; erst später sind die historischen Momente, die man von beiden Seiten in ruhmrediger Prahlerei beibrachte, dazu gekommen. Wir haben eben gesehen, wess sich die Nordaraber zu rühmen pflegten. Man hat sich ansârischerseits nicht gescheut, dies kräftige Ruhmesargument bei Seite zu schieben. „Wir haben ihn geboren (waladnâhu) und unter uns ist sein Grab“, oder bestimmter: „wir haben aus Kurejš ihren Grossen geboren, wir haben geboren den guten Propheten aus der Familie des Hâšim“ so argumentirt Hassân,³ wohl mit

1) Ag XII, p. 35, 6 2) Al-Šiddîkî Bl 74*.

3) Dîwân p 24, 5, 91, 12. Dasselbe kommt auch in dem in sudarabischem Sinne erdichteten Gespräch des Sejf b. Dî Jazan mit 'Abd al-Muttalib zum Ausdruck, bei Al-Azrakî p 101, 7 wakad waladnâhu mirâian w Allâhu bâ'ithuhu ġhâ-ian waġâ'ilun lahu minnâ ansâran, besonders mit Hinblick auf die aus Al-Azrakî angeführte Stelle. Für den Ausdruck waladnâhu vgl. Ag. VI, p 155, 4, denselbe konnte aber auch in der Bedeutung „wir haben ihn wie unser eigenes Kind beschützt“ verstanden werden, wie 'Amr b. Kulth. Mu'allaka v 92. Vgl. auch Hânth, Mu'all. v 63; Al-Fâkhî, Chroniken der Stadt Mekka II, p 49, 13.

Bezug auf den Umstand, dass Muhammed seitens seiner Grossmutter von der mednischen Familie 'Adj b. al-Nagğâr (sie waren also seine Chäl) stammte, in deren Mitte er auch als sechsjähriges Kind einige Zeit verlebte.¹ Gegen jenes schwer abzuweisende Argument von der nordarabischen Abstammung des Propheten,² welches auch in der Administration für die Bevorzugung der Nordaraber ausgebeutet wurde,³ haben wohl die Anşâr am liebsten darauf hingewiesen, dass „der Prophet einige zehn Jahre unter den Kurejshiten predigte, vergeblich wartend, ob er wohl einen gleichgesinnten Anhänger fände, dass er sich den Besuchern des mekkanischen Marktes anbot, aber keinen fand, der ihn aufnahm,⁴ keinen, der für ihn Propaganda gemacht hätte, bis er endlich in Medîna eine Gemeinde fand, die der Anşâr, welche seine Sache zu der ihrigen machten, so dass sie den besten Freund als ihren Feind betrachteten, wenn er Muhammed befeindete.⁵ Eben deshalb scheinen die Gegner selbst die Benennung Anşâr, welche diesem Ruhmes-titel Ausdruck giebt, sehr ungerne geduldet zu haben. „Was ist diese Benennung? — so lasst man 'Amr b. al-'Âş zu Mu'âwija sagen — führe sie vielmehr auf ihre Genealogie zurück“, d. h. sie mögen sich nicht mit diesem Ehrennamen benennen, sondern nach ihrer Abstammung bezeichnet werden.⁶ Die Anşâr wiesen ferner auf die vielen falschen Propheten hin, welche die nordarabischen Stämme lieferten und betonten immer wieder, dass nicht die Verwandten, sondern die Anhänger des Propheten alles Ruhmes werth seien.⁷

Der Islam hat, soweit er den alten Stammeswettstreit nicht beseitigen konnte, demselben noch neues Material geliefert; man konnte jetzt auch die Verdienste der einzelnen Stämme um die muhammedanische Sache und ihren Eifer in der Unterstützung derselben mit in den Wettstreit einbeziehen.⁸

1) Ibn Hishâm p 107, vgl. Jâkût I, p 100, 21; Sprenger I, p. 145.

2) Ag. III, p 27 werden die Prahlereien eines Jemeniten dadurch abgeschnitten, dass man ihn auf den Ruf des Mu'edđin verweist, der eben zu ertönen begann; der verherrlicht nicht einen Sudaraber. Dieses Argument leuchtet auch aus der Erzählung Ag. IV, p 43, 6 v u ff hervor. Vgl. auch Jâkût III, p. 330, 6.

3) Al-Mâweidî, ed Enger, p 352, 3 u 4) ju'wî vgl. Sûre 8·73

5) Al-Azrakî p. 377 Gedicht des Ansâreits Şirma (nach anderen von Hassân, Ibn Kutejba, ed Wüstenfeld, p. 75, 4) Vgl. Al-'Ikd II, p. 143 das Gespräch Mu'âwija's mit dem Ansârei.

6) Ag. XIV, p. 125 127, diese Stelle ist von Wichtigkeit für die Würdigung der Anşâr

7) Das kraftigste Resumé dieser Argumente findet man aus späterer Zeit am Schluss der holwânischen Kasîde Hschr. der K. Bibliothek in Berlin, Petermann nr 184, fol 113—120

8) Ein Beispiel bei Ibn Hağal IV, p 174.

Aber man begnügte sich nicht mit diesem frommen Ruhm; auch die heldenmuthigsten wollten sie unter allen arabischen Stämmen gewesen sein.⁷ Bei der Art der Mittel, die man in muhammedanischen Parteikämpfen anzuwenden pflegte, ist es uns nicht unerwartet, zu sehen, dass sich die ansârische Parteitendenz auch in der Koranerklärung zur Geltung zu bringen suchte,² und noch mehr, man hat sich nicht gescheut, falsche Koranverse zu erdichten, welche berufen sein sollten, die Ansâr den Kurejshiten, ja selbst den Mitauswanderern gegenüber in ein vortheilhaftes Licht zu setzen.³

Parallel mit den Anfängen dieses auf die inneren politischen Fehden in der ersten Zeit des Chalifates gegründeten Wettstreites zwischen Ansâr und Kurejshiten begann auch die Thätigkeit der genealogischen Systematiker. Sie haben einen grossen Antheil an der stetigen Verallgemeinerung dessen, was ursprünglich die Ansâr für sich beanspruchten, auf jene Stämme, welche ihren Ursprung auf Südarabien zurückleiteten. Aber diese Ableitung selbst beruht nicht auf alten ererbten genealogischen Ueberlieferungen, sondern es waren bei ihrer Feststellung in der ältern Zeit zuweilen subjectiv Neigungen, ja sogar der Wille einflussreicher Menschen entscheidend. Von diesem Gesichtspunkte aus wurde, nach einem Bericht des Abû 'Ubejda, zur Zeit Jezid's I. die Zugehörigkeit des Ġudâm-stammes entschieden.⁴ Dieser Unsicherheit und Willkür gegenüber trat die Arbeit der Genealogen mit Dichtung und Wahrheit als disciplinirendes Moment ein, aber auch dies gab Anlass zu Meinungsverschiedenheiten und der Geltung subjectiver Neigungen und Vorurtheile. Es entsteht nun das Fabelwerk der südarabischen Sage, an dessen Aufbau Leute, wie 'Abîd b. Shariya, zur Zeit Mu'âwija's I., und Jezid b. Rab'â ibn Mufarrig (st. 69), zur Zeit des Nachfolgers des Mu'âwija, grossen Antheil haben. Namentlich dem letztern Dichter, der seinen Stammbaum auf Ĥimjar zurückleitete, schreiben arabische Kritiker die Erfindung der Legenden und Dichtungen der Tobba'fürsten zu.⁵

Für die Bestimmung des Terminus a quo des ausgebildeten Bewusstseins vom feindseligen Unterschiede der beiden arabischen Gruppen ist es das beste Mittel, zu ergründen: wann wir dem Ausdruck eines solchen Bewusstseins bei den getreuesten Dolmetschern der Gesinnung der arabischen Gesellschaft am frühesten begegnen. Bei Al-Farazdak (st. 110) erscheinen

1) Al-'Ikd I, p. 45

2) 9· 109 mutahharûna hat man auf die Ansâr bezogen 44· 36 hat man zum Ruhme der Sudaraber (kaumu Tubba') ausgenutzt Vgl. Cod Petriemann cit fol 14^a.

3) Noldeke, Gesch. d. Korans, p. 181. III. der zweite Theil, in welchem die Ansâr gerühmt werden, zeigt eine Steigerung im Vergleich zum ersten, welcher die Muhâğirîn rühmt

4) Ag VIII, p. 182 unten 5) Ag XVII, p. 52, 12 ff.

die verschiedenen Bezeichnungen der beiden Rassengruppen in ihrer Entgegensetzung, sowie auch die Kenntniss, dass diese genealogischen Bezeichnungen den Gesamtbegriff des ganzen, zweitheiligen Araberthums umschreiben, als etwas allgemein Vorausgesetztes und bereits allenthalben Bekanntes und Anerkanntes.¹ Für die Anfänge werden wir jedoch auf eine etwas frühere Zeit verwiesen und da können für uns folgende Daten bestimmend sein. Der Dichter 'Abdallāh b al-Zubejr (st 60), ein fanatischer Anhänger der Umajjaden, macht den Modariten den Vorwurf, ruhig zugehen zu haben, als Muhtār das Haus des vor seiner Verfolgung flüchtigen Asmā' b. Chāriḡa, den die 'Aliden verdächtigten, an der Tödtung Al-Husejn's thätigen Antheil genommen zu haben, zerstören liess.

„Ware Asmā' von Kaḥṭān, es hatten Schaaren mit gelben Wangen ihre Schenkel entblosst.“²

Bei dem im Jahre 70 gestorbenen 'Ubejdallāh b. Kejs al-rukejjāt, einem Parteigänger der Zubejriden, bedeutet, wie es scheint, der Ausdruck Moḍarī bereits die genealogische Besonderheit des nördlichen Arabers im Gegensatz zu einer andern Gruppe;³ und auch bei Al-A'shā, aus dem sud-arabischen Hamadānstamme (st 85), erkennen wir bereits das Eindringen dieses Sonderbewusstseins.⁴ Aus derselben Zeit haben wir auch schon oben (p. 82) eine Dichterstimme gehört, welche in diese Gruppe von Aeusserungen gehört.⁵

Diese Spuren zeigen uns, dass die zweite Hälfte des I. Jhd.'s jene Zeit ist, von welcher wir das Eindringen des nord- und sudarabischen Antagonismus in das Bewusstsein der arabischen Gesellschaft datiren können.

VI.

Dieser Antagonismus, welcher besonders auch in der Literatur in immer mehr verbitterter Weise zum Ausdruck kam, war dazu angethan,

1) Kaḥṭān + Nizār, Diwān, ed. Boucher, p. 28 penult Hunjar + Nizār p. 86, 8 min-bnej Nizār wal-jamānīna 59, 10. Azd + Nizār 68 ult

2) Ag. XIII, p. 37, 22 ff. 31

3) in dem bei Dozy, Noten zu Ibn Badrūn, p. 67, 3 v. u. citirten Gedicht in diese Zeit gehört auch der asadritische Dichter Al-Hakam b. 'Abdal (bluhte Mitte des I. Jhd.'s), auch bei ihm ist der Gegensatz von Kaḥṭān und Ma'add klar ausgesprochen Ag. II, p. 153, 14

4) Ag. V, p. 159, 10 vgl. auch 10 v. u. 'Adnān und Kaḥṭān.

5) Auch auf Ag. XVII, p. 59 unten, 62, 11 mag hingewiesen werden, wo Jezīd ibn Mufarrig (s. oben p. 97) an das kaḥṭānische Bewusstsein der Jemeniten in Damaskus appellirt, um Schutz gegen die Verfolgungen zu finden, denen er von Seiten der Regierung ausgesetzt ist.

den Unwillen der theologischen Kreise zu erregen, die in den Grundlagen desselben eine arge Verletzung des Gleichheitsprincipes erblickten, welches die Lehre des Islam aufstellte. Man ging ja mit der Zeit auf Seiten der Nordaraber so weit, zu behaupten, dass selbst die jüdische Rasse oder fremdländische Mawālī den Sudarabern vorzuziehen seien.¹ Dass eine solche Anschauung nicht nur eine bloss theoretisch hingestellte Behauptung war, sondern auch im praktischen Leben zur Bethätigung gelangte, ersehen wir aus einer die Mitte des II Jhd.'s betreffenden Nachricht, dass die Kurejshiten die im 'Omān sassigen Azditen (Sudaraber) gar nicht als Araber anerkennen wollten.² Um nun die Wurzeln des Rassenstreites auszujäten, welcher durch die Theorien der Genealogen, deren System auch seinerseits wieder aus den Keimen kurejshitischer und ansārischer Rivalität emporgekommen war, nur angefacht werden musste, wurden Aussprüche des Propheten vorgeführt, welche den genealogischen Theorien entgegenarbeiten sollten. In diesen Aussprüchen wird Nord- und Sudarabern ein gemeinsamer Ursprung vindicirt; in Ismā'īl, als ihrem gemeinsamen Stammvater, treffen beide feindliche Gruppen zusammen.³ Von theologischem Geiste durchdrungene Genealogen pflegten diese Richtung und suchten dieselbe tiefer zu begründen und durch harmonisirendes Verfahren der Wahrscheinlichkeit näher zu bringen; sie lehren, dass Kaḥtān ein Sohn Ismā'īls sei,⁴ freilich eine leichte Art, den gordischen Knoten zu lösen.⁵ Einen Mittelweg schlagen jene Theologen ein, welche zwar alle Araber Banū Ismā'īl nennen, aber doch einige Gruppen ausnehmen, darunter auch die Thakīf und die ḥādrāmawtischen Araber.⁶ An der Ausschliessung der Thakāfiten hat wohl die unaustilgbare Erinnerung an die Grauel des Ḥaǧǧāǧ b. Jūsuf ihren Antheil. Dieselbe Rücksicht hat noch eine grosse Anzahl von Aussprüchen Muhammed's und 'Alī's entstehen lassen, die im Gegensatze zu jenen Genealogen, welche Thakīf regelrecht von Nizār abstammen lassen,⁷ den Stamm des Tyrannen, dessen Stammbaum man mit

1) Ansāb al-asḥrāf, ed. Ahlwardt, p. 254. 2) Ag. XX, p. 100, 14.

3) B. Manāḥib nr. 5, vgl. auch die bei Robertson-Smith p. 247 angeführten Stellen.

4) S. Kiemer, Ueber die sudarābische Sage, p. 24.

5) Die Abstammung der Sudaraber von Ismā'īl wurde auch in sprachgeschichtlichem Zusammenhange gelehrt, um entgegen der altern Tradition, nach welcher Ja'rūb ein Sohn Kaḥtān's der erste war, der arabisch redete, diese Rolle dem Ismā'īl, als Stammvater aller Araber, zuzuthelen. Die hierauf bezüglichen Ueberlieferungen und Ansichten findet man bei Al-Suyūṭī, Muḥḥir I, p. 18.

6) Al-Siddīkī fol. 38^b (Ibn 'Asākir).

7) und zwar einige durch Ijād, andere durch Moḍar. Al-Ja'kūbī I, p. 258, 10. 260, 11; vgl. noch genealogische Legenden über Thakīf bei Jāḥūṭ III, p. 496—99.

Abū Riqāl in Verbindung brachte,¹ herabsetzen.² Er selbst sollte nicht von Ismāʿīl, dem Vater der Araber abstammen, sondern ein Abkömmling der gottlosen Thamudäer sein.³ In demselben Sinne verbreiteten die Theologen die Nachricht, dass der sterbende Prophet drei arabischen Stämmen seinen Widerwillen bezeugte den Banū Thakīf, den Banū Ḥanifa⁴ und den Banū Umajja. Schon die Erwähnung der letzteren zeigt uns den tendentiösen, anti-umajjadischen Zug dieser Ueberlieferung, die wohl in ʿabbāsidenfreundlichen Kreisen geschmiedet wurde, um die gegnerische Dynastie herabzusetzen. Und dem Ibn ʿOmar wird folgender Ausspruch des Propheten nach-erzählt: „Im Stamm Thakīf entsteht dereinst ein Lügner und ein Verderber (mubīr)“⁵ Der Lügner ist Al-Muchtar b. Abī ʿUbejd, der Verderber Al-Ḥaǧǧāǧ b. Jūsuf.⁶ Dass man in vorʿabbāsiden Zeiten vom Stamme Thakīf anders dachte, beweist der Umstand, dass Al-Farazdaq, der dem Ḥaǧǧāǧ nicht eben freundlich gesinnt war, die Abstammung von Thakīf als etwas Rühmliches betrachtet.⁷

1) Die muhammedanische Tradition über Abū Riqāl selbst und seine Rolle in dem Zuge des Abessyniers Abīnaha gegen die Kaʿba ist von dieser anti-thakafitischen Tendenz beeinflusst und wurde durch den Hass gegen Al-Ḥaǧǧāǧ neu belebt, siehe Noldeke, *Gesch. der Perser und Araber*, p. 208 Anm.

2) Ag. IV, p. 74—76. An dieser Stelle findet man für die Beobachtung dieser Frage das ganze Material vereinigt.

3) Bereits einem zeitgenössischen Dichter giebt man die Verspottung seines Ursprunges in den Mund. Man nennt ihn „ilg min Thamūd“ einen thamudischen Barbaren. Ag. XX, p. 13. Das Vorurtheil gegen den Th-stamm lebt auch unter den heutigen Beduinen, man nennt sie Jahūd. Doughty, *Travels II*, p. 174.

4) Die Verpönung der B. Ḥanifa hängt wohl damit zusammen, dass der Chānigstenhauptling Nāfiʿ b. al-Azrak zu ihnen gehörte.

5) Vgl. *Ansāb al-ashraf* p. 58, 3 v. u. 61, 5. Von den beiden Lugnern aus dem Stamme Thakīf spricht Al-Aʿshā Ag. V, p. 159, 8 v. u.

6) Muslim V, p. 224. Al-Bagawī, *Masābīh al-sunna*, II, p. 193. Ibn Bādīūn p. 193.

7) *Dīwān ed Boucher* p. 44 penult.

Arab und Agam.

I.

Wir kommen hier zu einer andern Sphäre, in welcher die muhammedanische Lehre von der Gleichheit aller Menschen im Islam lange Zeit ein todter Buchstabe blieb, welcher im Bewusstsein des Arabers nicht zur Wahrheit wurde, ja welchen das tagtägliche Benehmen der Araber in der Uebung des Lebens verleugnete. Es wurden oben Traditionsaussprüche angeführt, und wir werden deren noch anderen im Laufe unserer Darstellung begegnen, in welchen über die Ausgleichung des Stammesunterschiedes innerhalb des Araberthums hinausgehend, noch ein weiteres gelehrt wird: die Gleichheit der Araber und der muhammedanischen Nichtaraber im Islam. Die eingetretene Nothwendigkeit, solche Aussprüche Muhammed und den ältesten Autoritäten des Islam anzudichten, ist ein Beweis dafür, wie wenig man im täglichen Leben den in denselben ausgesprochenen Grundsätzen huldigte, solche Aussprüche sollten den überhandnehmenden Hochmuth und Rassendünkel der Araber auch in dieser Sphäre eindämmen. Sie sind erdichtet worden sowohl von frommen Theologen, welche die Consequenzen des koränischen Wortes in allen Beziehungen des Lebens zur herrschenden Geltung bringen wollten, als auch von Nichtarabern, die, ohne von theologischen Zielen geleitet zu sein, die Selbstüberhebung ihrer Besieger in eigenem Interesse durch die Berufung auf die höchste Autorität einschränken wollten. Und es war den Nichtarabern nicht schwer, in die Bereicherung der heiligen Literatur in dieser Weise einzugreifen. Wir werden ja bald sehen, welche bestimmende Stellung sie schon sehr früh im geistigen Leben des Islam einnahmen. Man sieht es solchen Aussprüchen auf den ersten Blick an, welchem dieser beiden Kreise sie ihren Ursprung verdanken. Ein treffendes Beispiel ist der letzte Satz der Abschiedspredigt Muhammeds (S. 72 Anm. 2), den die Neumuhammedaner in der Absicht hinzufügten, um zu documentiren, dass der Prophet nicht nur die Gleichheit aller muhammedanischen Araber, sondern auch die der Nichtaraber mit den Arabern fordert

Manches Moment in der Biographie des Propheten und der alten muhammedanischen Tradition steht im Dienste dieser Idee und gleichzeitig im Kampfe gegen die arabische Anschauung von der Inferiorität der nicht-arabischen Völker. So z. B. erzählt der Traditionsgelehrte Al-Zuhrî, dass als Bādān, der Statthalter des persischen Königs in Südarabien, auf die Kunde vom Tode des Perserkönigs, der am selben Tage starb, den Muhammed als seinen Todestag vorher verkundet hatte, eine persische Huldigungsdeputation zum Propheten abordnete, dieser sie der vollständigen Gleichstellung mit den Angehörigen der Prophetenfamilie versichert habe¹

Es muss vorausgesetzt werden, dass die theologischen Daten, auf die wir hier Bezug genommen haben, einem Bedürfniss der religiösen Opposition gegen bestehende festgewurzelte Meinungen des Araberthums ihre Entstehung verdanken. Uralt kann allerdings das klar ausgebildete Bewusstsein der Araber von der Inferiorität anderer unabhängiger Nationen nicht genannt werden,² wenigstens ist uns keine Aeusserung eines alten Dichters bekannt, in welcher eine solche Anschauung zum Ausdruck kommt. Wenn diese Dichter nichtarabischer Nationen erwähnen, so geschieht dies nicht in jener herabwürdigenden Weise, die sich wohl unverkennbar kundgegeben hätte, wenn in der Seele des Arabers das Bewusstsein von der Niedrigkeit der fremden Rassen vorgewaltet hätte. Die Berührung des alten Arabers mit den Persern und Griechen und sein politisches Verhältniss zu denselben war nicht dazu angethan, ein Gefühl der Geringschätzung aufkommen zu lassen; vielmehr war es dazu geeignet, dass sich der Araber recht tief unter diesen Völkern stehend erkenne. Wenn der Perser Erwähnung geschieht, so beziehen sich die Epitheta, die bei solcher Gelegenheit angewendet werden, zumeist nur auf äusserliche Momente, z. B. auf ihre für das Auge des Arabers fremdartige Kleidungsart³ oder Kopfbedeckung,⁴ auf ihre schlanke Gestalt.⁵ Die persischen Schwertscheiden und Panzer werden in der arabischen Poesie erwähnt und mit einem persischen Lehnwort (*musarrad*) bezeichnet.⁶ Das Blinken des Blitzes in finsterner Nacht wird mit dem Glanze

1) Ibn Hishâm p. 46

2) Sûre 3. 106 *chejru ummatin* bezieht sich auf die Religionsgenossenschaft, nicht auf die arabische Nation

3) Imik. 40. 31 *al-fârsijju-l-munattaku*, Mufadd. 42. 4 *ka l-fârsijjina mashau fi l-kumam*, 'Alk. 13. 41 *mafdûm* = den Mund mit dem *fadûm* vordecken, sofern wir mit Fraenkel, *De vocibus etc. peregrinis* p. 3, 12 interpretirten. Die gestreiften Beinkleider der Feuerpriester dienen in späterer Zeit dem *Gerîr* (bei Al-Gawâlîkî ed. Sachau p. 154, 10) zu Vergleichen

4) Bei Al-Azraqî p. 493, 10 5) Tarafa 14. 17 *kubbun kal-'agām*.

6) Frankel, *Die aramaischen Fremdwörter im Arabischen*, p. 241; Schwarzlose, *Die Waffen der alten Araber*, p. 208. 340.

verglichen, welchen die Lampen der Perser¹ verbreiten; ebenso wie an anderen Stellen das Lämpchen des christlichen Mönches (rāhib) zur selben Vergleichung dient. Der Charakter des Fremden wird nicht in nachtheiliger Weise geschildert. Freilich liegt aber in dem Umstande, dass man sie mit Rücksicht auf ihre Sprachen als stammelnde Barbaren bezeichnet,² keine eben ehrende Absicht, sowie auch darin, dass die Verheirathung einer Araberin mit einem Perser als Missverbindung betrachtet wird,³ ein vorbereitendes Element für den am Ausgange des Heidenthums sich entwickelnden Antagonismus gegen die persische Rasse zu erblicken ist. Allerdings finden wir auch, wenn unserer Quelle hierin Glauben beigemessen werden darf, die Nachricht, dass ein Theil der Banû 'Igl mit persischen Ansiedlern, die von Ištāchr nach Bahrejn auswanderten, so enge Gemeinschaft geknüpft haben, dass sie mit der Zeit bald in das Perserthum aufgingen.⁴ Eine solche Verbindung wäre aber in der Zeit des erwachten Antagonismus nicht mehr möglich gewesen.

Die Feindschaft gegen die persische Rasse, welche in der ersten muhammedanischen Zeit unverkennbar vorhanden ist, erhielt eine mächtige Anregung durch die muthige Erhebung eines beträchtlichen Theiles des centralen Araberthums gegen die Vergewaltigung der Perser, die vermittels des Vasallenstaates von Hira einen unwürdigen Druck auf die Araber übten, und die heldenmüthige Bekämpfung und Besiegung des Perserreiches in der Schlacht von Dû-kār (611 n. Chr.),⁵ einer der drei denkwürdigsten kriegerischen Begebenheiten des vorislamischen Araberthums.⁶ Man hat auch

1) masābiḥu 'uḡmn, Huḍ. 134 3 Dasselbe Bild Im i. k. 22· 1 kanāri maḡūsa, — nach einer Variante, welche in Ahlwardt's Apparat mitgetheilt ist (hrbiḍi), ist auch 20. 49 auf persische Priester Bezug genommen — vgl. Tamīm ibn Mukbil, Jākūt III, p. 337, 5

2) 'Ant 27. 2 aḡamu tmtmujun, dieser Ausdruck wird von demselben Dichter Mu'all. v. 25 auf Aethiopier angewendet, Kremer, Sudarabische Sage, p. 38. Vgl. tmtmun habashujun, Ag. XVI, p. 156, 18, Plural ṭamāṭumu sūdun, XXI, p. 12, 17 Die Verspottung der persischen Sprache durch einen Beduinen in islamischer Zeit (kalām al-churs, Sprache der Stammen) Noldeke, Beitr. zur Kenntn. d. Poesie d. alt. A., p. 198, 11; vgl. lagtu 'aḡam Ag. VIII, p. 136, 9.

3) Vgl. unten Abschnitt IV dieses Kapitels.

4) Abū-l-Mu'allā al-Azdī, Jākūt II, p. 179, 20 ff. Aber min 'aḡam in den Anmerkungen zu Al-Ġawālīkī ed. Sachau p. 64, 9 ist wohl. ibn 'Igl, vgl. Ag. XVIII, p. 164, 14

5) Robertson-Smith p. 288 hat bereits auf diesen Zusammenhang hingewiesen, man konnte aber vielleicht auf den jaum al-mushakkar zurückgehen. Caussin de Perceval II, p. 576 ff. Der jaum Dî-kār als Ruhmestag der Banû Shejbân über Chosru, Al-Farazdak, ed. Boucher, p. 59, 8.

6) Ag. X, p. 34, 19.

einen Ausspruch des Propheten erfunden, in welchem dieser Schlachttag als epochemachend für das Verhältniss des Araberthums zu den Persern bezeichnet wird¹ und die Volkssage, welche die Begebenheiten desselben wunderbar ausschmückte,² hat das Bewusstsein von der Bedeutung dieses Tages bis in spätere Zeiten rege erhalten und in ihm den Sieg des Islam über das Perserthum praeformirt.³ Die nun platzgreifende Gesinnung der Araber erhielt nicht wenig Nahrung durch die folgenden Kriege des Islam gegen die Perser. Die Geringschätzung der fremden Nation wurde nun gesteigert durch die Suprematie, welche jetzt die arabischen Stämme über das Staatswesen errungen hatten, welches einst sie im Zaume hielt. Wenn ihnen schon der im Kampfe unterlegene, zumal der in Kriegsgefangenschaft gerathene Araber als in der nationalen Rangstufe tiefer stehend erschien: um wie viel mehr erst nach seiner staatlichen Niederlage das fremde Volk mit seinen fremdartigen Einrichtungen und seinen, den arabischen Gewohnheiten vollends entgegengesetzten Familieninstitutionen, auf welche in den Augen des Arabers aller Ruhm gegründet ist?

Der kurze Zeit vor dem Islam zum Ausbruch gelangte Nationalhass wurde demnach durch die im Islam zu Tage tretenden Verhältnisse und Beziehungen um ein bedeutendes gesteigert.

II.

Unnötige Wiederholung wäre es, nach der eingehenden Darstellung, welche das gegenseitige Verhältniss der verschiedenen Schichten des muhammedanischen Volkes nach der Eroberung fremder Provinzen. a) Vollblutaraber, b) Nichtaraber, c) Chenten (mawālī sing. mawlā) von Seiten Alfred v. Kremer's gefunden,⁴ auf die durch diesen Schriftsteller in erschöpfender Weise klargelegten Verhältnisse nochmals einzugehen. Um die Anknüpfungspunkte für den Gegenstand der nächsten Hauptstücke zu gewinnen, müssen wir uns jedoch recapitulirend auf Dinge einlassen, die bereits in seinen Ausführungen genügende Erledigung gefunden haben, wobei wir Gelegenheit nehmen, mit einzelnen Daten das Material zu vermehren, womit er zur Aufhellung des Gegenstandes so hervorragend beigetragen hat.

Der Ausdruck Maulā bezeichnet in seiner letzten Ausbildung: aus fremdlandischen Familien stammende Menschen, deren Voreltern, oder auch sie selbst, ob nun als freigesprochene Sklaven oder freigebohrne Fremde mit der Annahme des Islam in den Verband eines arabischen Stammes aufge-

1) Al-Ja'kūbī I, p 246, 7. 2) 'Antarroman XVI, p 6—43.

3) Der Kriegeruf der Araber war nach der Darstellung der Volkssage jāla Muhammad

4) Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, II, p. 154 ff.

nommen wurden. Dieser Ausdruck hat, wie viele andere Termini technici der Gesetzkunde und der socialen Lehre, seine Entwicklungsgeschichte durchgemacht, ehe er sich mit der Bedeutung krystallisirte, die ihm in dem Kreise, der jetzt den Gegenstand unserer Erwägung bildet, eigen ist.¹ In alter Zeit hat Maulâ den Anverwandten schlechthin bezeichnet, ohne auf die Art der Stammesgenossenschaft unterscheidendes Gewicht zu legen.² Sehr früh scheint man aber einen Unterschied gemacht zu haben zwischen dem Maulâ-l-wilâda, dem Anverwandten der Geburt nach, d. h. dem richtigen Blutsverwandten, und dem Maulâ-l-jamîn, d. h. dem durch Schwur zum Anverwandten Gewordenen,³ mit anderen Worten dem Eidgenossen, dem Ḥalîf⁴ (s. oben S. 63), der einem Stamme durch ein eidliches Sacrament, Kasâma (vgl. Robertson-Smith p. 149) angeloschworen ist. Die Entgegensetzung dieser verschiedenen Arten der Stammesverwandtschaft kommt zu scharfem Ausdruck, wenn Maulâ, der durch Affiliation dem Stamme Einverleibte, vom Samîm, d. h. dem ursprünglichen reinen Angehörigen des Stammes,⁵ oder vom Ṣarîḥ⁶ (mit derselben Bedeutung) unterschieden wird. In dieser ältern Zeit bezeichnet das Wort maulâ noch nicht speciell nichtarabische Clienten eines arabischen Stammes.⁷ Wenn man der Mawâlî im schlechtesten Sinne gedenken will, spricht man von ihnen als von „Schweifen“ (ḍanabât)⁸ und „Flossfedern“ (zaʿānifa)⁹ oder „Eindringlingen“ — duḥlulun, sing. —,¹⁰ denen man nicht so viel Muth

1) Eine Sammlung von Beispielen findet man auch in Kitâb al-addâd ed. Houtsma p. 29 f. Ibn al-Athîr bezeugt in seiner Nihâja (angeführt bei Al-Kaṣṭalânî III, p. 87, Zakât m. 61) sechszehn verschiedene Bedeutungen des Wortes.

2) Imrk 13 5 lâ nasabun karîbun walâ maulan, nach der LA bei Al-Jaʿkûbî I, p. 251 penult. (Dîwân hat shâfin ohne Variante) Al-Nâbîga 9. 6 Hârith, Mûʿall. v. 18 ʿUrwa 15 2 Ham p. 216 v. 5, 327 v. 4—6, 629 v. 2. Lebîd p. 5 v. 5; 48 v. 3; 55 v. 4. Al-Mejdânî II, p. 139, 7 v. u. Auch im Koran 33. 5 wird mawâlîkum als Synonym von ichwânukum gebraucht. vgl. aḥûnâ wa-mawlânâ B. Sulh. nr. 6.

3) Ham p. 187 ult.

4) Ag. XIX, p. 144, 12—13, das Verbum wlj III wird vom Hilf-verhältniss gebraucht Hud. 122 2.

5) Mufadd. 30 22; Jâk. III, p. 520, 2. Vgl. Ibn Hîsh. p. 528, 15 ḥilfuhâ wa-samîmuhâ.

6) ʿAbd. Jagûth, Ag. XV, p. 76, 4; Hassân Dîwân p. 81, 10 in einem Hîgâʾ von den Thakafiten. falejsû bi-l-sarîḥi wa-lâ-l-mawâlî; sarîḥ wird auch dem ḥalîf entgegengesetzt Ag. II, p. 170, 9.

7) Bemerkenswerth Ag. X, p. 36, 21.

8) Ham p. 249 v. 4; vgl. Ag. XXI, p. 145, 2, wo man verschiedene Ausdrücke für den Begriff solcher Stammesangehöriger finden kann.

9) Noch in späterer Zeit, Ag. V, p. 130, 10. 10) Imîk. 27: 1.

und Ehrgefühl zutraut, wie dem echten Angehörigen des für seine Ehre und seinen Ruhm kämpfenden Stammes, ja denen man sogar, als ursprünglich Stammfremden, Verrath an den heiligsten Stammespflichten zuzutrauen nicht abgeneigt ist. Schwachen Stämmen war ein solcher Zuwachs an Zahl (ʿadad) wohl nicht unwillkommen, aber als besonders rühmlich galt es, solcher Elemente entrathen zu können.¹

Die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich aus den Siegen des Islam ergaben, erforderten eine noch eingehendere Bestimmung und Classification des Maulā-begriffes. Aus den Kriegen wurden fremdlandische Gefangene heimgebracht, welche mit der Zeit freigelassen, dem Stamme des frühern Besitzers als Mawālī affilirt wurden und den Bestand der arabischen Nation ergänzten. Diese waren nicht angeschworene Klienten. Die früheste theoretische Berücksichtigung dieser Art von Mawālī — deren Verhältniss zum Stamm, dessen Leibeigene sie früher waren, auch in der alten Traditionsliteratur ihre Stelle hat — neben den oben erwähnten beiden Classen, findet sich in einem dem ʿOmar II. zugeschriebenen, aber wahrscheinlich in späterer Zeit fabricirten, Erlass an einen seiner Landpfleger. In diesem Erlass heisst es: Mawālī giebt es dreierlei. 1. maulā raḥimn, d. h. der Blutsverwandte (= m al-wilāda), 2. m ʿatāka, d. h. der Freigelassene, der durch den Act der Emancipation zum Klienten seines frühern Herrn wird; 3. m al-ʿakd, wohl ein freier Araber, der durch einen besondern Rechtsact zum Zugehörigen eines Stammes wird, dem er weder durch Geburt angehört, noch aber früher als unfreier Mann angehört hatte (= m. al-jamīn). An diese drei Arten des Maulā-verhältnisses werden in dem Document, aus dem ich hier schöpfe, erbrechtliche Unterschiede geknüpft, die wohl nur, wie vieles in den muhammedanischen Institutionen, theoretische Bedeutung haben, weil die Praxis des Lebens ganz andere Normen zur Geltung brachte.² Die hier erscheinende Dreitheilung des Maulā-standes war ein Bedürfniss der Verhältnisse, unter denen sie entstand. Sie berücksichtigt wohl den alten Sprachgebrauch, indem sie den Stammaraber auch Maulā nennt, in ihrer zweiten Kategorie liegt aber der Keim der neuen Anwendung des Wortes.

Die ausgedehnten Eroberungen des Islam unter Angehörigen fremder, nichtarabischer Rassen, erweckte das Bedürfniss, zur Bezeichnung solcher Nichtaraber, die sich nach der Eroberung ihrer Heimath zum Islam bekehrten und aus dem Stande der Kriegsgefangenschaft und Sklaverei befreit, durch Affiliation einer reinarabischen Familie einverleibt wurden, einen besondern

1) Mufadd 32 21 lejsa fihā ashḥābu, vgl. Al-Gawālīkī ed. Sachau p. 20, 3.

2) Al-ʿIkd II, p. 334.

Terminus zu prägen. Man benutzte dazu das alte Wort Maulâ, das nun speciell zum Gegensatz von Stammaraber wird. Um den ganzen Bestand eines arabischen Stammes zu bezeichnen, sagt man z. B.: der Stamm Bâhila: 'urbuhâ wa-mawâlîhâ, d. h. die Stockaraber unter ihnen und die dem Stamme affiliirten Fremdländer: Mawâlî.¹

Das alte Gewohnheitsrecht der Araber stellte den dem Stamme Affilirten mit Bezug auf Rechte und Pflichten der Stammesangehörigen diesen letzteren vollkommen gleich. Nur auf wenigen Gebieten scheint man eine Ausnahme gemacht zu haben. In Medina z. B. scheint das Blutgeld (dîja) für jemanden, der dem Stamme bloss affiliirt war, nur die Hälfte des für die Tödtung eines echten Stammesangehörigen geforderten Betrages.² Aber diese Erscheinung erklärt sich durch die Thatsache, dass die Stämme kein bestimmtes Mass in ihren Blutgeldforderungen einhielten und ihren Werth in dieser Beziehung in verschiedener Weise selbständig taxirten.³ Im Allgemeinen hielt man an der Gleichheit des Maulâ mit dem Stammesangehörigen fest.⁴ Es galten diesbezüglich Grundsätze, wie z. B. die folgenden: al-walâ' luhma⁵ ka-luhmat al-nasab, oder: al-walâ' nasab thâbit, d. h. „das Chentelverhältniss begründet feststehende Verwandtschaft“ oder gar „Blutsverwandtschaft, wie die, welche auf gemeinsame Abstammung gegründet ist“;⁶ „maulâ-l-kaum minhum“ oder: min anfusihi, d. h. „der Maulâ eines Stammes ist ganz so zu achten, wie einer seiner ursprünglichen Angehörigen.“⁷ In diesem Sinne nennt sich ein Maulâ des Kureyshstammes, wenn man ihn um seine Zugehörigkeit fragt, nicht einen Maulâ, sondern er sagt: er sei von Kureysh.⁸ Diesen Grundsatz scheint man auch auf aussere Beziehungen des Stammes ausgedehnt zu haben; so

1) Tab. III, p 305, 17.

2) Caussin de Perceval II, p. 658, Ag. II, p. 167, allerdings ist dort vom Halîf die Rede

3) Die Gaṭhîf vom Stamme Azd beanspruchen für die Tödtung eines ihrer Angehörigen den doppelten Betrag des gewöhnlichen Blutgeldes. Ag. XII, p 50 54 Lebîd, Commentar p 144, 16

4) Antara 26 11 hegt gehässige Gesinnung gegen Mawâlî zugrunde; man hat Ursache, diese Stelle für unecht zu halten.

5) Ueber luhma Robertson-Smith p 149. Zu der dort vertretenen Ansicht kann auch Josua 9· 14 herangezogen werden, für den Ausdruck luhma vgl. Ag. VIII, p 152, 7 bi-luhmathi wa-ahli bejthi

6) Vgl. Dozy, Al-Bajân al-mugrib p 17 der Einleitung; verschiedene Erklärungen bei Al-Zurkânî zum Muwaṭṭa' III, p. 262

7) B. Farâ'id nr 23, Al-Tha'âlibî, Der vertraute Gefährte des Einsamen, ed. Flügel, p. 266 ff.

8) Es ist nicht auffallend, dass die Mawâlî von diesem Grundsatz Gebrauch machten. Ag. XXI, p 131, 4.

wird z. B. der Maulâ einer Familie, welche zu einem fremden Stamme im Hilf-verhältniss steht, zum Halif dieses Stammes ¹

Hätte man diese demokratischen Grundsätze in ihrer wörtlichen Fassung auf die Mawâlî neuerer Art übertragen, so wäre die Stellung dieses neuen Elementes innerhalb des Islam mit einem Schlage in einem der Gleichheitslehre der muhammedanischen Religion entsprechenden Sinne erledigt gewesen. Einzelne der Religion ergebene Herrscher haben das neue Verhältniss auch in diesem Sinne aufgefasst.² Aber diese demokratische Auffassung von der Stellung der neuangeworbenen Fremden gegenüber dem Araberthume wollte nicht recht in den Kopf der von ihren aristokratischen Traditionen erfüllten Araber. Abgesehen von dieser aristokratischen Sinnesart, haben auch Neid und Eifersucht viel dazu beigetragen, dass die Angehörigen urarabischer Geschlechter den Fremden die thatsächliche Anerkennung ihrer Gleichstellung nicht vergönnten mochten. Mit nicht geringem Kummer erfüllt die stolzen, prahlsüchtigen Araber besonders die Thatsache, dass es die in den Verband des Islam eingetretenen und dem Körper des arabischen Volkes einverleibten Fremden waren, welche nicht nur viel Reichthum erwarben,³ sondern auch in Folge ihrer vielseitigen geistigen Fähigkeiten, auf materiellen Gebieten sich bald des grössten Einflusses in der Gesellschaft bemächtigten.⁴ Von dem Maulâ Muslim b. Jasâr (st. 100) kann berichtet werden, dass niemand zu seiner Zeit mehr angesehen war als er.⁵ Auch auf geistigem Gebiete konnten sie sich durch die Forderung der specifisch arabischen und muhammedanischen Wissenschaften, welchen sie mit mehr Eifer, Fleiss und Erfolg oblagen, als das auserwählte Volk der Araber mit seiner einscitigen Begabung, die Fuhrerschaft aneignen. Wohl wurde auch von den altadeligen Geschlechtern, deren Nachkommen in muhammedanischer Zeit als Dihkâne⁶ bekannt sind, dem Rassenstolz der Araber ein die arabische Gesellschaft verletzender Ahnenstolz entgegengesetzt. Darauf deutet wenigstens ein apokrypher Traditionssatz, welcher aus der Betrachtung dieser Verhältnisse heraus ersonnen zu sein scheint. „Sechserlei Menschen kommen in die Hölle, ohne dass man von ihnen vorher Rechenschaft verlangt hätte. die

1) Ibn Kutejba ed Wustefeld p. 161 unten. 2) Kremer l. c. p 155

3) Ein Beispiel aus der Mitte des I Jhd Ibn Kutejba p. 89, 3.

4) Während der Araber eine faule Mahre reitet, traben die Mawâlî auf prachtigen Rossen einher. „Nicht so war unsere Gewohnheit zur Zeit des Propheten“ — so klagt schon Abû-l-Aswad al-Du'âlî Al-Balâdori p 354.

5) Ibn Kutejba p 121, 3

6) Ueber ihren Einfluss und ihre Stellung s. Kremer, Culturgeschichte II, p. 160 ff. Für das Alter ihrer Bedeutsamkeit im muhammedanischen Staate ist Tab. II, p. 458 bemerkenswerth.

Machthaber wegen ihrer Ungerechtigkeit, die Araber wegen ihres Rassenfanatismus (‘asabijja), die Dihkâne wegen ihres Hochmuthes (al-dahâkin bil-kibar), die Kaufleute wegen ihrer Verlogenheit, die Gelehrten wegen Neidsüchtigkeit, die Reichen wegen ihres Geizes“¹

Aus den niedrigsten Lebensverhältnissen gelang es den findigen Persern durch geschickte Benutzung der Umstände sich im ‘abbasidischen Reich in die höchsten Stellungen emporzuarbeiten.

Die Biographie des letzten Vezîr’s des Ma’mûn kann als Typus dienen für die Art und Weise, wie diese strebenden Perser durch ihre überlegene Geschicklichkeit die Verwaltungsämter zu erlangen wussten.² Solcher Beispiele gab es auch in älteren Zeiten viele. Aber nicht nur in der Verwaltung sind die Fremden immer obenan;³ auch in den specifisch religiösen Wissenschaften finden wir sie — wie schon oben hervorgehoben wurde — in den allervordersten Reihen. „Fast scheint es — sagt Kremer — dass diese wissenschaftlichen Studien (Koranlesung, Exegese, Traditionskunde und Rechtswissenschaft) in den ersten zwei Jahrhunderten vorwiegend von Chienten betrieben werden“,⁴ während die eigentlichen Araber mehr zur Kenntniss ihrer alten Poesie und zur Entwicklung und Nachbildung derselben sich hingezogen fühlten,⁵ aber — fügen wir hinzu — auch auf diesem Gebiete oft von den Fremden überflügelt wurden, deren Gelehrte diese Sphäre des arabischen Geistes durch literarhistorische und geschichtliche Studien über das alte Araberthum, durch eingehende Kritik der Ueberlieferung u. s. w. in nicht geringem Masse förderten und erst recht zugänglich machten. Es wäre überflüssig, hier die vielen Namen aufzuführen, deren blosser Klang den Erweis erbringt, was die arabische Grammatik und Lexicologie den Nichtarabern verdankt; und wenn wir auch die Behauptung Paul de Lagarde’s, dass „von den Muhammedanern, welche in der Wissenschaft etwas geleistet haben, keiner ein Semit war“, in dieser absoluten Fassung nicht möchten gelten lassen,⁶ so kann man doch mindestens soviel aussprechen, dass das arabische Element in den specifisch religiösen, sowie in den auf die Kenntniss der arabischen Sprache gerichteten Studien hinter den Nichtarabern stark zurück-

1) Al-Siddîkî fol. 85^a 2) Al-Fachrî ed Ahlwardt p 273.

3) Nur wenige von ihnen werden die Bescheidenheit an den Tag gelegt haben, die man dem Makhûl nacherzählt. Als ihm ‘Omar b. ‘Abd al-‘Azîz ein Richteramt anbot, soll er die Annahme desselben mit der Bemerkung abgelehnt haben. Der Prophet sagte. „Nur ein in seinem Volke Angesehener soll unter den Leuten richten“, ich aber bin Maulâ (Al-‘Ikd I, p 9 unten.)

4) Culturgeschichtliche Streifzüge p 16

5) Kremer, Culturgeschichte II, p 155.

6) Gesammelte Abhandlungen p. 8, Anm. 4

blieb. Und daran tragen wohl die Araber selbst viele Schuld. Sie sahen auf die durch die Nichtaraber eifrig ergriffenen Studien mit souveräner Geringschätzung herab und glaubten, solche Kleinigkeiten passen nicht für den Menschen, der sich so stolzer Ahnen rühmen könne, sondern gehören für den *Παυσαγωγός*, der seine dunkle Genealogie mit solcher Schminke ubertünchen will. „Es geziemt nicht für den Kurejshten — so wörtlich sagt ein Vollblutaraber — dass er sich in anderes Wissen vertiefe, als in das Wissen von den alten Nachrichten (über das Araberthum), höchstens noch, wie man den Bogen zu spannen und gegen den Feind Sturm zu laufen habe.“ Als ein Kurejsht einmal bemerkte, wie ein Araberkind das grammatische Buch des Sibawejhî studirte, konnte er sich des Ausrufes nicht erwehren: „Pfui über euch, das ist die Wissenschaft der Schullehrer und der Stolz der Bettler“, denn man machte sich lustig darüber, dass jemand, der Grammatiker, Prosodiker, Rechner und Erbrechtskenner ist — für letztere Wissenschaft ist die Arithmetik unerlässlich¹ — in allen diesen Wissenschaften für sechzig Dirhem — es wird leider nicht angegeben für welche Zeit — kleinen Kindern Unterricht erteile².

Waren doch auch vor dem Islam zumeist Christen³ und Juden⁴ die Schulmeister der Araber, bei denen allein die letzteren lesen und schreiben erlernten, und in der That wurde in Medîna,⁵ wo die Juden die Lehrmeister stellten, das Schreiben mehr gepflegt, als in rein heidnischen Theilen der Halbinsel. Der den Heiden vollends mangelnde Umgang mit religiösen Schriften, brachte Juden und Christen eher in die Lage, diesen Kenntnissen obzuliegen, als die bucherlosen Araber, unter denen wohl die Kunst des Schreibens nicht unbekannt war, aber doch nur von Ausgewählten geübt

1) Vgl. Oesterreich Monatschrift für den Orient, 1885, p. 137 156. Daher die uberaus häufige Zusammenstellung in Gelehrtenbiographien. *ḥāṣib*, Ibn Kutejba ed. Wustenfeld, p. 117, 4 263 ult. *al-faraḍī al-ḥāṣib* Ibn al-Athîr X, p. 201 (ann. 511) u. a. m., z. B. *al-fakîh al-aḥṣab*.

2) *Al-Gāhiz*, Bajân, fol. 92^b; vgl. ähnliche Erzählungen aus anderen Quellen bei Kremer I c II, p. 159.

3) Ag V, p. 191. *Al-Murakkûsh* wird von seinem Vater in die Schule eines Christen in Al-Hîra geschickt, um die Schreibkunst zu erlernen, und den Uriasbrief, den die Dichter *Al-Mutalammis* und *Tarafa* dem Statthalter von Baḥrejn übertreiben, konnte nur ein christlicher Jungling, den sie unterwegs trafen, lesen. *Al-Jâkûbî* ed. Houtsma, I, p. 240. Unter den *Ijâd* — in diesem Stamm war das Christenthum verbreitet — auch der Bischof Kuṣṣ b. Sâ'ida wa'l *Ijâdî* — war, wie der Dichter dieses Stammes, *Umajja* b. *Abî-l-Ṣalt*, rühmend hervorhebt, die Schreibkunst (*al-ḳalam*) eingebürgert (Ibn Hisham p. 32, 6).

4) In Medîna sind die Juden Schreiblehrer der Aus und Chazrağ. *Al-Balâğorî* p. 473.

5) Ibn Kutejba p. 132 ult. 133 ult. 166, 16. Vgl. *Jâkûṭ* I, p. 311, 18.

wurde,¹ zuvörderst von gebildeten Dichtern, namentlich jenen, die der Verkehr mit Hira und dem gassanidischen Hof in dieser Kunst nur fördern konnte. Der Verkehr mit Persern² und Griechen hat dort einen das gewöhnliche Mass arabischer Bildung bedeutend überflügelnden Grad der Cultur eingebürgert, der wohl die Quelle der Bildung wurde, die sich auserwählte Culturaraber aneigneten. Ein grosser Theil der mit der Schreibkunst zusammenhängenden Nomenclatur weist auch, wie man jetzt aus Fraenkel's Nachweisen sehen kann,³ Lehnwörter auf. Von Hira sendet der Dichter Lakīṭ seinen schriftlichen Gruss (fi ṣaḥīfatun) in die Heimath;⁴ die Friedensbedingungen zwischen Bekr und Taghb wurden niedergeschrieben, aber wohl von den Organen des Königs von Hira, unter dessen Auspicien der Friedensschluss erfolgte und bei dieser Gelegenheit ist das Lehnwort mahārik (sgl. mahrak) bemerkenswerth, welches in der bezuglichen Mittheilung benutzt wird.⁵ Bezeichnend ist für die Seltenheit der Schreiber, dass ein alter Dichter einen weisen Mann, von dem er eine Sentenz citirt, als jenen bezeichnet, „der die Schrift dictirt auf Pergament, auf welches sie der Schreiber aufzeichnet.“⁶ Aus der Thatsache, wie primitive Schreibmaterialien man noch zur Aufzeichnung des Koran verwendete,⁷ kann man einen Begriff davon bekommen, in wie unentwickelter Weise die Schreibkunst auch von jenen geübt wurde, die ihrer zu jener Zeit im Higāz kundig waren;⁸ und wie wenige deren zu jener Zeit gewesen sein mögen, erhellt aus dem Bericht, dass sich Kriegsgefangene der Badr-schlacht durch Schreibunterricht an Losegeldes statt loskaufen konnten.⁹ Sehr wenig Pfleger

1) Vgl. Kremer, Ueber die Gedichte des Labyd, p. 28. Dass die Dichter die Spuren verlassener Zeltlager mit geheimnissvollen Schriftzügen vergleichen, ist eher ein Beweis dafür, dass ihnen die Schrift etwas fremdartiges war. Darauf deutet auch die Bezeichnung al-wahj, die in diesem Zusammenhang häufig zu finden ist, z. B. Zuhejr, Append. 4. Zu den bei Fraenkel (Die aramaischen Fremdwörter im Arabischen, p. 244 ff.) angeführten Stellen füge ich hier einige charakteristische Verse hinzu: Ag. XIX, p. 104, 14; Abū Du'ejb bei Ibn al-Sikkīt p. 276 (karakmi-l-dawān jadburuhā-l-kātibu-l-humjārī); Tarafa 12: 2 13 1. 19. 2; Jākūt III, p. 58, 21 (Ba'īth). Die bei Fraenkel angeführte 'Antarstelle (27. 2) ist nachgeahmt von 'Alī b. Chālil, Ag. XIII, p. 15, 9 u. karakmi saḥā'ifi-l-fursi.

2) Bemerkenswerth ist kuttāb al-'aḡam, Ham p. 763 v. 1.

3) Die aramaischen Fremdwörter im Arabischen, p. 244 ff.

4) Dessen Gedichte ed. Noldeke, Orient und Occident I, p. 708. Al-Jākūbī I, p. 259, 10.

5) Hārith, Mu'all v. 67. 6) Hudajl 56 15.

7) Frankel l. c. p. 245 unten.

8) Scherben werden als Schreibmaterial noch zur Aufzeichnung der Gedichte des Abū-l-'Atāhija verwendet. Ag. III, p. 129.

9) Al-Mubarrad p. 171, 19.

solcher Kenntnisse fanden sich unter den von fremden Berührungen und Einflüssen unberührt gebliebenen, so zu sagen, unverfälschten Arabern, namentlich aber unter den Beduinen, welche die Kunst des Lesens und Schreibens bis zum heutigen Tage ganz ebenso verachten,¹ wie zur Zeit des Dichters Du-l-rumma, welcher zutiefst ein Geheimniss daraus machen musste, dass er des Schreibens kundig sei „Bewahre es als Geheimniss — sagte er zu jemand, dem er sich unvorsichtigerweise verrathen hatte — denn bei uns wird dies als Schmach betrachtet (fa-'innahu 'indana 'ajb).²

Wir begreifen nach diesen Antecedentien leicht, dass der richtige Araber auch auf der durch die unmittelbaren Folgen des Islam herbeigeführten Culturstufe die höheren Wissenschaften, welche das durch die neue Religion erweckte Bedürfniss anregte, den Fremden, den neuangeworbenen 'Āgam — wie er sie nannte — überantwortete und sein geistiges Leben am liebsten in dem alten Ideale vom „vollkommenen“ Araber³ aufgehen liess. Damit will nicht gesagt sein, dass die Araber sich der Pflege der Wissenschaft vollends verschlossen. Die Gelehrtengeschichte des Islam weist manchen echten Araber auf, der, wie z. B. Al-Mu'arrif aus dem Beduinensamm der Sadūs (st. 195), nicht die letzte Stelle in der Pflege der islamischen Wissenschaften einnahm, und seine Gelehrtenlaufbahn in folgender Weise charakterisirte. „Ich kam aus der Wüste und nichts wusste ich von den Regeln der arabischen Sprache, meine Kenntniss war blosser Instinct, zuerst lernte ich die Regeln im Collegium des Abū Zejd al-Ansārī al-Baṣrī.“ Derselbe machte dann grosse Reisen bis nach Merw und Nisābūr, wo er viel Wissenschaft verbreitete, die er auch in literarischen Werken niederlegte.⁴ Aber der Araber musste sein ganzes natürliches Wesen verändern, sich in das Element fremder Bildung tauchen, wenn er in dieser

1) Vgl. Robinson, Palaestina und die südlich angrenzenden Länder II, p 402 „aber selbst dieses (dass der Scheich der Ta'āmra-Beduinen des Lesens und Schreibens kundig war) ist so unerhört und abweichend von der Bedawin-sitte, dass die Ta'āmra dadurch in den Augen anderer Stämme herabgewürdigt wurden.“ Wie armselig es noch heute unter den Beduinen mit der Kenntniss der Schrift bestellt ist, auch dort, wo man ausnahmsweise sich derselben rühmt, ersieht man aus ZDPV. IX, p 247. Wenn Wallin's Wüstendichter „bei den neunundzwanzig Buchstaben des Alphabets“ schwört, ZDMG VI, p 190, v 1, so zeigt er auch dadurch, dass er kein eigentlicher beduinischer Dichter ist (vgl. Wetzstein, Sprachliches aus den Zeltlagern u. s. w. p. 6 des Separatabdrucks).

2) Ag. XVI, p 121

3) S. oben p 45, Anm 5 In jenen Kreisen, in denen man, wie in Medina, auch vor dem Islam unter dem Einfluss schriftkundiger Umgebung Werth auf die Aneignung der Schreibkunst legte, gehörte auch der Besitz dieser Kenntniss zu den Attributen des „Vollkommenen“ Al-Balāḡorī p. 473—4.

4) Ibn Chalikān nr. 755.

Weise sich zum Mann der theoretischen Wissenschaften umformte. Dies gelang nur einer kleinen Minorität, welche auf geistigem Gebiete von den neu-erworbenen Fremdlingen, die ihren mitgeborenen Bildungstrieb nur auf die durch die Eroberung erzeugten Verhältnisse anzuwenden hatten, leicht überflügelt wurde.

Und in der That ist es eines der lehrreichsten Kapitel der Culturgeschichte des Islam, die stetigen Fortschritte zu verfolgen, die das Mawālithum im geistigen Leben des Islam machte. Wenn wir den Nachrichten der arabischen Geschichtsschreiber Glauben schenken durften, so reichte die Bethheiligung der Perser an der arabischen Bildung bis in die vormuhammedanische Zeit hinauf. Der Vorgänger jenes Bādān, Statthalter in Jemen, den wir oben als Zeitgenossen Muhammeds erwähnten, war Churrachosra, Sohn und Nachfolger des Statthalter Marwazān. Dieser Churrachosra soll sich in Jemen völlig arabisirt haben, er recitirte arabische Gedichte und bildete sich nach arabischer Weise; diese seine Arabisirung („taʿarrabuhu“ sagt unsere Quelle) war Ursache seiner Rückberufung.¹ Es werden unter den islamischen Religionsgelehrten auch solche Männer von persischem Ursprunge genannt, deren Ahnen nicht erst durch den Islam in Contact mit arabischem Wesen kamen, sondern zu jenen persischen Truppen² gehörten, die unter Sejf b. Dī Jazan in arabische Lande geriethen.³ Im Islam nahm die Arabisirung der nichtarabischen Elemente und ihre Theilnahme an dem gelehrten Wesen der muhammedanischen Gesellschaft einen rapiden Aufschwung, wie dafür nicht viele Beispiele aus der Culturgeschichte der Menschheit angeführt werden könnten. Gegen Ende des I Jhd.'s finden wir in Medina einen Grammatiker Namens Buschkest, ein Name, der ganz persisch klingt.⁴ Diesen Grammatiker, der sich mit dem Ertheilen von Unterricht in seiner Wissenschaft beschäftigte, finden wir als hervorragenden Theilnehmer an dem Chârġitenaufstande des Abū Ḥamza; in Folge dieser Theilnahme wurde er auch von den Getreuen Merwān's, die ihn ausfindig machten, getödtet.⁵ Eine ganze Reihe der berühmtesten Muhammedaner stammt von kriegsgefangenen Persern ab. Der Grossvater des Abū Ishāk,

1) Tab. I, p. 1040. Aus der Zeit des Propheten ist zu erwähnen Fejrūz al-Dejlemī (st. unter 'Othmān) vgl. Ibn Kutejba ed. Wustenfeld p. 170.

2) Banū-l-ahrār vgl. Ag. XVI, p. 76, Ibn Hishām p. 44—46, Noldeke, Geschichte der Araber und Perser, p. 223.

3) Auf solchen Ursprung wird der berühmte Theologe Tāwūs b. Kejsān al-Ġanadī (st. 106) zurückgeführt, Abū-l-Mahāsīn, I, p. 289, auch Wahb b. Munabbih (st. 114), eine der grossten Stützen der biblischen Legenden im Islam. Ibn Chalīkān nr. 795 (IX, p. 150). Auch auf Bādān selber werden gelehrte Nachkommen im Islam zurückgeleitet. Jākūt II. p. 891, 2.

4) Ag. I, p. 114, 9 v u. 5) ibid. XX, p. 108, 5, 110, 18 ff.

dessen Biographie des Propheten eine Hauptquelle für die Kindheitsgeschichte des Islam ist, war der Kriegsgefangene Jāsār; desgleichen war der Vater des Abū Mūsā b. Nuṣejr, der sich in Andalusien emporschwang, und die Väter und Grossväter vieler anderer, in Politik, Wissenschaft und Literatur ausgezeichneten Männer waren kriegsgefangene Perser und Türken, die einem arabischen Stamme affilirt wurden und durch ihre völlig arabische Nisba ihren fremdländischen Ursprung fast vergessen machten.¹ Aber auch die Beibehaltung der Erinnerung an ihren fremden Ursprung ist bei solchen arabischen Mawālī nicht ausgeschlossen, wenn sie auch nicht gerade zu häufig vorkommt. Der arabische Dichter Abū Ishāk Ibrāhīm al-Šūlī (st. 243) bewahrte in diesem seinem Familiennamen, Al-Šūlī, die Erinnerung an seinen Ahnen Šol-tekīn, einen chorāsanschen Fürsten, der durch Jezīd b. al-Muhallab besiegt und seines Thrones verlustig wurde. Zum Islam bekehrt, war er einer der begeistertsten Parteigänger seines Besiegers. Auf die Pfeile, die er gegen die Truppen des Chalifen sendete, soll er die Worte geschrieben haben. „Šol ruft euch zu der Befolgung des Buches Gottes und der Sunna seines Propheten.“ Von diesem Turken stammt der berühmte arabische Dichter ab.²

Man müsste einen tiefen Griff in die Literaturgeschichte der Araber thun, wollte man nur die schlagendsten Beispiele für die Betheiligung des 'Āgam-elementes an dem gelehrten Leben der muhammedanischen Welt anführen und seine Rolle in der Religion des Islam durch klassische Beispiele erweisen. Eine statistische Behandlung dieser Verhältnisse schlosse für alle Fälle sehr zu Ungunsten der Araber. Wir können es uns aber nicht versagen, den Einfluss des nichtarabischen Elementes auf den muhammedanischen Staat und die muhammedanische Wissenschaft durch eine synchronistische Zusammenstellung der muhammedanischen Capacitäten zur Zeit des Umajjadenchalifen 'Abd-al-Malik zu illustriren. Dies wird uns um so leichter, als wir zu diesem Zwecke nur die Worte eines arabischen Schriftstellers mitzutheilen haben, den jene Erscheinung aufs Lobhafteste anregte. Ibn al-Šalāh erzählt in seinem Reisewerke, dass Al-Zuhri, der berühmte Theologe, einst am Hofe des Chalifen 'Abd al-Malik erschien und sich dem Fürsten der Glaubigen vorstellte. Folgendes bemerkenswerthe Zwiegespräch soll da zwischen dem Herrscher und dem Gelehrten stattgefunden haben:

Ch: Woher kommst du, Al-Zuhri? Z.: Aus Mekka Ch.: Wer hat dort zur Zeit deiner Anwesenheit die Herrschaft über das Volk geübt? Z.: 'Atā' b. Rabāh. Ch.: Ist dieser Mann ein Araber, oder ein Maulā?

1) Al-Balāḍorī p 247 giebt eine interessante Liste solcher Männer

2) Ag IX, p 21 Abū-l-Mahāsīn I, p 747.

Z: Ein Maulâ. Ch.: Wodurch ist es ihm gelungen, diesen Einfluss über die Mekkaner zu erlangen? Z.: Durch 'seine Religiosität und seine Kenntniss der Ueberlieferung. Ch.: Recht so, gottesfürchtigen und in der Ueberlieferung gelehrten Männern kommt es zu, dass sie hervorragend seien unter den Menschen. Wer ist es nun aber, der in Jemen über die Menschen hervorragt? Z.: Tâwûs b. Kejsân. Ch.: Ist er von den Arabern oder von den Mawâlî? Z.: Von den Mawâlî. Ch.: Wodurch hat er diesen Einfluss gewonnen? Z.: Durch dieselben Eigenschaften, wie 'Atâ'.

So durchmusterte der Chalif in seinen Fragen alle Provinzen des Islam und er wurde von Al-Zuhrî darüber belehrt, dass in Aegypten Jezîd b. Abî Ḥabîb, in Syrien Makhûl — der Sohn eines Kriegsgefangenen aus Kâbul, den eine Hudejltin, in deren Diensten er stand, freigelassen hatte¹ — in Mesopotamien Mejmûn b. Mihrân, in Chorâsân Al-Dahhâk b. al-Muzâlm, in Baṣra Al-Ḥasan b. al-Ḥasan, in Kûfa Ibrâhîm al-Nachâfî, lauter Mawâlî, die Führerrolle in der muhammedanischen Gesellschaft inne haben. Als der Chalif sein Erstaunen über diesen Zustand ausdrückte, der dahin führen müsse, dass die Mawâlî die Herrschaft über die Araber an sich reißen und sich die letzteren unterthan machen, da sagte Al-Zuhrî. „So ist es, Beherrscher der Rechtgläubigen! Es macht dies der Befehl Gottes und seine Religion, wer sie bewahrt, der kommt zur Herrschaft, wer sie vernachlässigt, der unterliegt“².

„Jedes Volk — so lässt man den Propheten sprechen, um der öffentlichen Meinung Ausdruck zu geben — hat Hilfstruppen, die Hilfe der Kurejsh (d. h. huer der Araber im Allgemeinen) sind ihre Mawâlî³. Der Prophet lässt sich die Kurejshiten durch 'Omar vorstellen und als er erfährt, dass auch Bundesgenossen und Mawâlî unter ihnen seien, sagte er: ḥulafâ'unâ minnâ wa-mawâlinâ minnâ, d. h. unsere Bundesgenossen und unsere Mawâlî gehören zu uns; habet ihr nicht gehört, dass am Tage der Auferstehung die Gottesfürchtigen (gleichviel welcher Abstammung sie seien) diejenigen unter euch sind, welche mir am nächsten stehen?“⁴ — Al-Buchârî

1) In unserer Erzählung wird Makhûl als nubischer Slave bezeichnet ('abd nûbî). Bei Ibn Chalikân nr 749 wird sein Ursprung von Sind hergeleitet; sein Name ist ursprünglich Shahrâb b. Shâdil. Er war Lehrer des Anzâfî und wurde durch seinen Scharfsinn im Rechtsspruch berühmt.

2) Al-Damîrî II, p 107. Eine ähnliche Erzählung wird in Al-'Ikîd II, p 95—6 mitgeteilt, das Zwiegespräch wird aber dort zwischen dem Statthalter 'Isâ b. Mûsâ und dem Theologen Ibn Abî Leyla geführt.

3) Aḥmed b. Hanbal bei Al-Siddîkî fol 67^b inna h-kullî kaum mâdda wa-mâddat Kurejsh mawâlim.

4) ibid. fol 69^a.

hat einen eigenen Paragraphen darüber, dass man den Mawālī Richter- und Verwaltungsämter verleihen dürfe. Es ist bezeichnend, dass der in demselben enthaltene Bericht, dass auch in den ältesten Zeiten des Islam, angesichts echter Kurejschiten von grossem Ansehen, die Mawālī jenen gleichgestellt wurden, von Nāfi' (st. 116), dem Maulā des Ibn 'Omar, herrührt.¹ Solche Berichte hatten die Aufgabe, den Arabern gegenüber die Stellung der Fremden im Staatsleben² zu rechtfertigen. Und den 'Omar lässt man auf den Vorwurf, dass er einen Maulā zum Statthalter von Wādi-l-ḡurā einsetzte, antworten: Er liest das Buch Gottes und kennt die Gesetze. Hat denn nicht euer Prophet gesagt, dass Gott durch diesen Koran diese erhöht, jene erniedrigt?³ So haben sich die Pietisten mit dem Ueberhandnehmen der fremden Elemente abgefunden.⁴

Keinem von den eben angeführten fremdländischen muhammedanischen Gelehrten hätte je ein frommer Glaubensgenosse den Vorwurf gemacht, er sei als Fremdlander dem Stammaraber gegenüber auf niedrigerer Stufe. Die Thatsache, dass alle diese fremdlandischen Autoritäten des Islam in der Kirchensprache des Glaubens so festen Fuss fassten, wie der echteste Abkömmling Ismaels, dass sie sogar zur wissenschaftlichen Behandlung dieser Sprache mehr beitrugen, als die Angehörigen jener Rasse, in welcher dieselbe einheimisch war, bot ihnen begründeten Anlass, den Rassenunterschied noch leichter zu überbrücken. Natürlich muss auch dies kein Kleinerer als Muhammed selbst aussprechen: „O ihr Menschen“, so lassen sie den Propheten sprechen, „furwahr, Gott ist ein Gott, und aller Menschen Urahn ist derselbe Urahn, die Religion ist dieselbe Religion, die arabishe Sprache ist weder Vater noch Mutter irgend eines von euch, sie ist nichts anderes als

1) B. Ahkām nr. 25 vgl. oben S 109, Anm 3

2) Vgl. die aus Al-Makrīzī, Chitaṭ II, p. 332 bei Kremer, Culturgeschichte II, p 158 Anm. 2 angeführte Stelle.

3) Bei Al-Fākhī, Chroniken der Stadt Mekka, II, p. 36.

4) Unter den anekdotenhaften Erzählungen, welche dem Ahnenstolz der Araber gegen die Mawālī entgegengesetzt wurden, ist auch die Erzählung des Shu'ib von der Begegnung des 'Abdallāh b al-Zubejr mit einem Maulā Namens Dākwān (wohl ein Anachronismus, wenn der im Jahre 101 verstorbene fromme Maulā des Ġatafān-stammes, Abū-l-Mahāsīn I p 274, gemeint sein soll) am Hofe des Mu'āwija zu verzeichnen. Der stolze Ibn al-Zubejr verschmaht es, dem Maulā Rede und Antwort zu stehen. „Keine Antwort giebt es für diesen Sklaven!“ Dieser aber motivirt seine Entgegnung, dass „dieser Sklave besser ist, als du“ mit muhammedanischen Sätzen zu Gunsten der Mawālī. Die Erzählung lässt auch den Chalifen Partei nehmen für den Maulā. Al-'Ikd II, p. 138. ibid p 152 findet man eine Anekdote, welche den Zweck hat, zu lehren, dass der Maulā der überirdischen Seligkeit in höherem Masse theilhaftig werden kann, als ein Stammaraber.

eine Sprache. Wer arabisch spricht, ist demnach Araber.“¹ „Wer den Islam annimmt von (den Bewohnern) Fâris' ist (soviel wie ein) Kurejshite.“²

Wie tief man diese Thatsache schon in den frühen Zeiten des Islam fühlte und wie sehr man bestrebt war, sich mit derselben auseinanderzusetzen, zeigt der Umstand, dass man Traditionen ersann, in welchen man Muhammed selbst die eben erwähnten Verhältnisse des Islam mit prophetischem Blick vorhersehen liess. „Wir sassen — so lässt man Abû Hurejra erzählen — beim Propheten, als ihm eben die Sûra „Al-Ġumu'a“ geoffenbart wurde. . . Unter uns befand sich Selmân der Perser. Der Prophet legte seine Hand auf Selmân und sprach: Wenn der Glaube sich bei dem Plejadengestirn befände, so würden Leute von diesem Volke³ (den Persern) ihn erreichen.“⁴ Später bezog man diesen Ausspruch auf die Wissenschaft und variierte ihn also: „Wäre die Wissenschaft an die Enden des Himmels geknüpft, so würde sie ein Volk von den Leuten in Fâris erreichen.“⁵ Man erzählt folgenden Traum des Propheten: Er sah, als ob ihm schwarze und weisse Rinder nachliefen, die weissen Rinder waren von so grosser Anzahl,⁶ dass man die schwarzen gar nicht mehr bemerken konnte. Abû Bekr, dem der Prophet diesen Traum zur Deutung vorlegte, erklärte denselben in folgender Weise: Die Schwarzen sind die Araber und die Weissen sind die Nichtaraber ('âgam), die nach jenen zum Islam übertreten werden, sie werden sich in so grossen Massen bekehren, dass man die Schwarzen gar nicht mehr bemerken wird.⁷

III.

Wir haben hier wieder Traditionsaussprüche gesehen, welche unverkennbar die Marke jener Kreise tragen, die sich gegen die neidische Eifersucht der Stockaraber eben durch die Erdichtung und Verbreitung solcher Sentenzen zu schützen suchten. Denn — wir müssen hier darauf zurückkommen — die von den Pietisten und Persern gern propagirte Lehre des Propheten von der Gleichheit aller Menschen, ob Nord- ob Südaraber, ob Araber oder 'Âgamî, fand bei den Vertretern der alten Ideen des heidnischen

1) Ibn 'Asâkir bei Al-Siddikî fol. 90^b. Ich führe diese Tradition in diesem Zusammenhange an, obwohl sie wahrscheinlich späteres Fabricat ist (Ibn 'Asâkir lebte 499—564), es leidet keinen Zweifel, dass fromme Muhammedaner auch früher so dachten

2) ibid. fol. 38^b: man aslama min Fâris fa-hua Kurejsh.

3) In einer spätern Version ausdrücklch. von den 'Âgam (Al-Damîrî II, p. 525).

4) B Tafsîr nr. 301 zu Sûre 62. 5) Bei Ibn Chaldûn I, p. 478.

6) Flügel heisst li-shurrathum und übersetzt. „wegen ihrer Schlechtigkeit“, dies muss man in „li-kathrathum“ — wegen ihrer grossen Anzahl — corrigiren.

7) Al-Tha'âhibi, Veitr. Gefahite, nr. 313.

Araberthums taube Ohren. Ein Schwesternsohn des Chalifen musste den Spott seiner Zeitgenossen darüber ertragen, dass seine Ahnfrauen aethiopischen Ursprungs waren¹ Der Maulâ Ziyâd al-a'ġam² (Mitte des I. Jhd.) hort von den Arabern, die ihm nicht wohl gesinnt sind, spöttische Worte ob seiner obskuren Abstammung³ und man versäumte nicht, ihn mit der den Persern zugemutheten Blutschande zu verspotten.⁴ Freilich hatte sich dieser Maulâ im Araberthum sehr heimisch gemacht, manchen arabischen Stamm mit unbarmherzigem Higâ' verfolgt⁵ und sich vermessen, Spottverse gegen die Abstammung reiner arabischer Stämme zu verbreiten. Auch denjenigen Arabern, die ihn verspotteten, ging er nicht aus dem Weg, vielmehr zahlte er ihnen mit schonungsloser Satire heim:

„Wenn das Kleid eines Jashkurî dem Kleid berührt, so darfst du Gottes Namen nicht aussprechen, ehe du dich reinigst;

„Giebt es einen Stamm, den die Schmach todten konnte, so musste sie zweifellos den Jashkurî-stamm todten“⁶

„Ich staune — so erwidert er auf den gegen ihn gemunzten Spott — dass ich einen 'Anazî, der mich verspottet, nicht durchprugle“⁷

Selbst das Blut des Maulâ soll — nach der Aeusserung eines Arabers von den Banû Shejbân — von dem des Stammarabers ganz verschieden sein, so dass man, wenn beider Blut vergossen wurde, nach ihrem Tode einen Unterschied machen könne⁸ Nur vereinzelt und ganz ausnahmsweise wird von den Vertretern des Araberthums, zumal den Dichtern, ein freundliches Wort für die Mawâlî eingelegt.⁹ Vielmehr ist die arabische Poesie, besonders die der Umajjadzeit, voller Schmähung und Verachtung gegen diejenigen, in deren Adern nicht das Blut arabischer Ahnen fliesst. Der Dichter Al-Achtal glaubt Araber, die er erniedrigen will, nicht wirksamer schmähen zu können, als wenn er sie Leute von Azkubâd (einem Ort im Distrikt Mêsân) nennt,¹⁰ d. h. ihnen den arabischen Charakter abspricht und

1) Ibn Durejd p 183

2) Aber nicht wegen seines Ursprungs, sondern wegen seiner stotternden Aussprache wurde ihm das Epitheton gegeben. Ag. XI, p 165, 8, XIV, p 102. Al-'Ikd III, p 296.

3) Ham. p. 678, v 2 Besonders ist es der Dichter Al-Mugîra b Habnâ, der ihm in dem zwischen ihnen obschwebenden Higâ' stets den Fremdländer, der sich ins Araberthum einschmuggelt, vorhält. Ag. XI, p. 166, 16 ff; 167, 20, 168, 8 'lg mu'âhad

4) Ag. XIII, p. 62, 6 5) z B Ibn Chalikân nr 298 u a m

6) Ag. XI, p. 171 unten. Diese Satire wird noch viel später in einer Sammlung von Spottversen gegen arabische Stämme benutzt Journ. asiat. 1853, I, p 551

7) Bei Sîbawejhi ed Derenbourg II, p 313, 13. 8) Ag. XXI, p 209

9) Ich habe das Gedichtchen eines Ungenannten in der Ham. p. 514 im Auge.

10) Jâkût I, p. 233, 6.

sie nach Persien verweist;¹ dahin zu gehören, galt ihnen als nicht sehr ehrenhaft. Charakteristisch ist es, dass — und zwar noch in viel späterer Zeit — der Maulā Abū-l-ʿAtāhiyya selber einen arabischen Gegner, den Dichter Wālība, welcher der Lehrmeister des Abū Nuwās war, damit schmäht, dass es besser wäre, wenn er unter die Mawālī ginge, da er nicht würdig sei, unter Arabern zu stehen.² Und dennoch galt es gegenüber der Zugehörigkeit zu den Persern schon als Rangserhöhung, der Maulā eines arabischen Stammes zu werden. Ishāk al-Mausilī (unter Hārūn al-Rashīd), der sich einen Abkömmling der Banū-l-ahrār nannte, konnte, solange er nicht einem arabischen Stamm affiliert war, von dem Araber Ibn Ġamiʿ damit geschmaht werden, dass man sich nicht zu fürchten brauche, widerlegt zu werden, wenn man den Ishāk ein Hurenkind nennt. Erst seine Affiliation an den Stamm der Chuzejma schützte ihn vor solcher Schmahung, und er durfte sagen:

„Wenn auch die Ahlār mein Stamm sind und mein Rang: die Schmach wird mir nur durch Chāzum und den Sohn des Chāzum abgewehrt.“³

Als Maulā fand er wenigstens Halt und Vertheidigung in dem Stamm, dem er affiliert war, aber weit war er davon entfernt, dem Araber gleichgeachtet zu sein.

Noch geringschätzender war die Gesinnung, die man solchen Mawālī entgegenbrachte, die nicht einmal Klienten einer rein arabischen Familie waren, sondern — wie sich dies häufig ereignete — wieder zu einer andern, in guter socialer Stellung befindlichen Maulā-familie im Verhältniss der Clientel standen. Al-Farazdaq verhöhnt den ʿAbdallāh al-Ḥaḍramī, der sich erkühnt hatte, seine Gedichte zu kritisiren, mit den Worten:

„Und waie ʿAbdallāh ein Maulā, so machte ich ein Spottlied auf ihn, aber ʿAbdallāh ist Maulā von anderen Mawālī (und deshalb zu niedrig für meinen Spott)“⁴

Man lese nur den hieher gehörigen Abschnitt des philologischen Werkes von Al-Mubarrad und man wird sich von Schritt auf Schritt überzeugen, dass die Stimmung jenes Zeitalters hinsichtlich der Mawālī sich nicht im geringsten von den Gesinnungen jener heidnischen Recken unterscheidet, die ihre Wüste für die Quelle aller ethischen Vollkommenheiten priesen. Bildet jemand — und dies erst in ʿabbāsidscher Zeit — eine Ausnahme durch seine Sympathien für die Mawālī,⁵ so wird dies wie ein

1) Al-Febrizī, Comment zu Ibn al-Sikkīt (Leidener Hsch. nr 597) p. 465, man vgl. auch Ag. XVII, p. 65, 23; dort sagt Ibn Mufarrig zu der Familie des Ziyād b. abīhi: waʾrkun lakum fī ʾlī Mejsāna jadnū.

2) Ag. XVI, p. 149 3) Ag. V, p. 56 unten

4) Ibn Kutejba, in Noldeke, Beiträge z. K. d. Poes., p. 32, 49, 10.

5) Ag. XX, p. 96 Jūsuf b. al-Ḥaġġāġ.

Wunder der Aufzeichnung werth befunden. Und der gehässige Ton der Dichter ist nur ein Spiegelbild jener socialen Zurücksetzung der Mawālī, von welcher uns v. Kremer eine erschöpfende Schilderung vorgeführt hat.¹

Selbst auf Grabsteinen von Mawālī wird diese Besonderheit ihres genealogischen Verhältnisses ersichtlich gemacht, N. b. N. Maulā des N. ² In Kūfa (unser Zeugniß bezieht sich auf das II. Jhd.)³ scheint man die Mawālī veranlasst zu haben, ihre Andacht in einer besondern Moschee zu verrichten; auch scheinen sie in Provinzen, wo sie in dichten Massen vorhanden waren (unser Beispiel ist aus Chorāsān), eine corporative Einheit gebildet zu haben.⁴ Man machte sich über die Sprachfehler der Mawālī gerne in der verletzendsten Weise lustig; man that empört, wenn ein Fremdländer es sich herausnahm, einen Araber in Sachen der arabischen Sprache und Poesie meistern zu wollen,⁵ und vergass darüber, dass ihnen die arabische Sprachkunst die bedeutendsten Grammatiker, die emsigsten Erforscher des Schatzes der alten Sprache und Literatur verdankt.⁶ Der Vollblutaraber war von der Ueberzeugung durchdrungen, dass die arabische Poesie ein Gebiet sei, das dem Maulā ganz und gar unerreichbar ist. Ein Beduine ausserte einmal in der Moschee von Basra mit Bezug auf Basshār b. Burd (st. 168), einen berühmten arabischen Dichter, der aus einem persischen Geschlecht in Tocharistān stammte und ein Freigelassener des Stammes 'Uḡejl war „Wie kommen die Mawālī zur Poesie?“ Wir glauben nicht, dass die beissende Antwort des angegriffenen Dichters den Wüstensohn von seinem Dünkel geheilt habe.⁷ Man hielt die Mawālī mancher Charakterlosigkeit fähig, die man bei einem Araber für unmöglich erachtete.

„Wer die Schande, Niedertracht und Schmach aufsuchen will — furwahr, bei den Mawālī findet er ihren Nacken und ihre Extremitäten (d. h. er findet sie bei ihnen ganz, von Kopf bis Fuss)“⁸

Man muthet ihnen zu, in leichtsinniger Weise falsches Zeugniß abzulegen, und erzählt eine Reihe von Anekdoten darüber, wie ihre Versuche, dies Verbrechen zu begehen, von vorsichtigen Richtern erkannt werden.⁹ Und

1) Culturgeschichtliche Streifzüge, p. 21 ff

2) Bei Wright, Kufic Tombstones in the British Museum (Proceed. of Soc. Bibl. Arch. IX, 1887, p. 340).

3) Tab. III, p. 295 masūd al-mawālī

4) Fragmenta hist. arab. p. 19 wird Ḥajjān al-Nabaṭī (Anf. der Regierungszeit des Sulejmān) „der Vorgesetzte der Mawālī (in Chorāsān) genannt.“

5) Ag. V, p. 61 unten.

6) Al-'Ikd I, p. 295 und Al-Ġāhiz l. c. an vielen Stellen, namentlich im Bāb al-alhān; auch in einem andern Werke des Ġāhiz ist eine Auswahl zu finden (Al-maḥāsīn wal-aḍḍād) Hschr. der Kais. Hofbibliothek, Mixt nr 94, Bl. 5^b ff.

7) Ag. III, p. 33.

8) Al-Mas'ūdī VI, p. 150, l.

9) Al-Mubarrad p. 254

dieser herabsetzenden Gesinnung entspricht auch die gesetzliche Behandlung der Mawālī in jener Zeit, in welcher der arabische Rassenstolz noch ungezügelt waltete. Wir besitzen Andeutungen, aus welchen man folgern kann, dass man unter den Umajjaden bis 'Omar II. den Mawālī, welche an den Kriegen des Islam theilnahmen, wenn möglich, den dem Stamme, dem sie zugehörten, gebührenden Antheil an der Kriegsbeute entzog. Wenn dieses Vorgehen auch nicht allgemein gultige Regel war,¹ so wurde durch die Bethätigung desselben seitens arabischer Chauvinisten ('aṣābiyya) gerne die altarabische Anschauung zur Geltung gebracht.²

IV.

Bei dem Werth, den jeder Araber auf den Adel seiner Abstammung legte, welcher ihm Stolz und Ehrgefühl einflösste, ist es leicht begreiflich, dass die Abstammung eines Menschen von einer Sclavin, oder, wie man sagte, von einer, die die Heerde auf die Weide zu fuhren hat,³ denselben zum Gegenstand der Geringschätzung machte in den Augen jedes stolzen Arabers.⁴ Man glaubte, dass nur der Sohn einer Freigeborenen die Ehre des Stammes beschützen, den Leidenden und Bedrangten Hülfe bieten, also die Pflichten der Muruwwa ausüben könne.⁵ Der Schimpf pflanzte sich durch Generationen fort, wenn man in der Ahnenreihe eines Stammes eine Sclavin nachweisen konnte. „Inna ummakum amatun“ d. h. eure Ahnfrau ist eine Sclavin, so beschimpft ein Dichter die Banū Nuġejh aus dem Stamme Dārīm;⁶ zumal die Abstammung von einer „Schwarzen“ (man kennt ja die Geschichte des 'Antara) konnte einem als Schimpf vorgeworfen werden.⁷ Die Kinder aus Verbindungen eines Arabers mit einer Sclavin oder Freigelassenen galten wohl als legitim,⁸ aber der stolze Araber mochte sie nicht als ebenbürtig betrachten, obwohl man aus der Erfahrung die That-

1) Denn wir finden z. B., dass in alter Zeit die Muhammedaner aethiopischen Ursprunges im Diwān der Banū Chath'am registrirt waren. Ibn Kutejba ed. Wustenf. p. 88, 11.

2) Al-Ja'kūbī ed. Houtsma, II, p. 358, 8, 362, 19.

3) Mufaddā 24, 20.

4) Vgl. die Spottausdrücke: ibnu turnā, ibnu fartanā, Hud. 107. 13 und Commentar dazu (für die Erklärung dieses eigenthümlichen Wortes findet man das Material im Ag. IV, p. 45). Vgl. Hud. ibid. v. 30 „meine Mutter ist ein Sclavin, wenn u. s. w.“

5) Tarafa 9. 8.

6) Ibn al-Sikkīt p. 163. Man vgl. auch besonders Hassān, Diwān p. 17, 11—12; 20, 4 u.

7) Hassān p. 19, 2 wa-ummuka saudā'u maudūnatun.

8) Vgl. im Allgemeinen über diese Verhältnisse Robertson-Smith p. 73.

sache folgern wollte, dass solche Kinder geistig besonders begabt seien.¹ Muhammed hat (Sûre 4. 3) auch dies Vorurtheil theilweise gebrochen, indem er die legitime Ehe mit einer freigesprochenen Slavin der mit einer freigeborenen Araberin gleichstellte. Aber wie auf der ganzen Linie ihrer mit dem Stammesleben zusammenhängenden Anschauungen mochten die Vertreter des alten Araberthums auch in diesem Punkte nicht nachgeben. Der alte Araber blieb auch weiterhin unberührt von den Consequenzen der Gleichheitslehre Muhammeds und des Islam für diese in die Interessen des praktischen Lebens tief einschneidende Frage. Sowie es auch fernerhin als Titel besondern Ruhmes galt „ibnu ḥurratin“, der Sohn einer freien Mutter,² „ibnu bejdâ' i-l-ğabîn“ der Sohn einer Mutter mit weisser Stern,³ zu sein, so bleibt die arabische Poesie auch im Islam übervoll von Satiren, deren Motiv der begründete oder erdichtete Vorwurf ist, der Verspottete oder mindestens sein Ahn sei Sohn einer Slavin⁴ „Mukarkas“ war ein Spottname solcher, unter deren Ahnfrauen sich Slavinnen fanden.⁵ Es ist nicht auffallend, wenn wir erfahren, dass die Lieblingssclavin selbst von Seiten der arabischen Gattin ihres Herrn fortwährend Neckereien ausgesetzt ist, deren Gegenstand die edle Abstammung der freien Araberin ist, die Aufzählung ihres Vaters, ihres Ohms und ihres Bruders.⁶

Aus dem Kreise der concreten Vorkommnisse des alltäglichen Lebens könnte man kein treffenderes Beispiel für die diesbezügliche Gesinnung des echten unverfälschten Arabers anführen, als das Benehmen eines gewissen Al-Kattâl (der Mörder) aus dem Kilâbstamme, eines wüsten Gesellen, dessen Name selbst ein Zeugniß für seine wilden Lebensgewohnheiten abgibt, er vertrat zur Zeit des umajjadischen Chalifen Merwân b. 'Abd al-ḥakâm das alte Raubritterthum in völlig unverfälschter, durch den Islam ganz und gar nicht gezugelter Weise. Dieser Kattâl wollte es seinem Oheim wehren, sich mit einer Lieblingssclavin ehelich zu vereinigen, „denn wir gehören einem Stamme an, der es verabscheut, dass seine Kinder von Slavinnen geboren werden.“ Er gieng so weit, diese Slavin zu todteten, und im Process, der ihm dieses Todtschlags wegen gemacht ward, bietet sich uns das interessante Beispiel einer Leichenexhumirung und Section zu gerichtlichen Zwecken dar.⁷ Wir werden diesen Widerstand des Araberthums gegen die

1) Al-Mubarrad p. 302. Nach Al-Asma'î sind die Kinder von nichtarabischen Frauen die tapfersten (Al-'Ikd III, p 283, 14)

2) Hudejl. 270: 30. 3) Ag. XI, p 154, 3 u

4) Vgl. Ansâb al-ashrâf p. 223 5) Ag XXI, p 32, 22.

6) Ag V, p. 151, 5.

7) Ag. XX, p 165. Vgl. den Vers des Kattâl bei Sîbawejhî ed Derenbourg II, p 98, 7. 198, 6, die zweite Hälfte ist dort verschieden von Ag. ibid. 162, 6 v. u.

Gleichheitslehre des Islam milder beurtheilen, wenn wir in Betracht ziehen, dass der Islam selbst in der rechtlichen Betrachtung des Sklavenwesens sehr viele Residuen der altheidnischen Anschauungsweise weiter mit sich führte

Zwar kann nicht geleugnet werden, und dies ist von vielen Darstellern des Islam des öfters betont worden, dass der muhammedanische Geist dazu beitrug, den Gläubigen eine milde Behandlung der Sklaven zur Pflicht und zum innern Bedürfniss zu machen¹ und ein Verfahren zu fördern, dessen Wurzeln bis zu den ältesten Documenten des Islam zurückreichen.² In den kanonischen Gesetzschulen — mit Ausnahme der hanbalitischen — wird zwar gelehrt, dass die Zeugenschaft eines Sklaven nicht gültig sei; aber sie stehen damit im Widerspruche mit den älteren Lehren der Traditionarier, welche dieselbe als vollgültig anerkennen, und dabei hören wir Aeusserungen wie die folgende. Ihr alle seid ja nichts anderes als Sklaven und Sklavinnen.³ Aber nichtsdestoweniger müsste auch eine noch so weit gehende Apologie des Islam zugestehen, dass sich die Gründer desselben zu der Lehre von der vollen moralischen Gleichachtung des Sklaven nicht erhoben haben. Der Sklave blieb in Bezug auf die ethische Beurtheilung ein tiefer stehendes Wesen. In keinem Punkte äussert sich diese Betrachtung der Sache einschneidender, als in der Auffassung des Islam von der Verantwortlichkeit des Sklaven für sein sittliches Thun. Lehrt ja Muhammed, dass eine unzüchtige Sklavin nur die Hälfte der Strafe erhält, die über eine Freigeborene in ähnlichem Falle verhängt würde (fa 'alejhinna nişfu mâ 'alâ-l-muḥṣanât),⁴ und daraus wird der Grundsatz abgeleitet, dass das „Ḥadd“ des Sklaven in jedem Falle nur das halbe Ausmass der über den Freien verhängten Strafe ausmachen dürfe.⁵ Mâlik b. Anas beruft sich auf die Praxis der Chalifen 'Omar und 'Othmân, indem er lehrt, dass der Sklave, welcher das Weinverbot überschreitet, nur die Hälfte der Geisselschläge erhält, die der Freie erhielte, der sich dieser Sünde für schuldig bekennt.⁶ In diesen Kleinigkeiten prägt sich in unverkennbarer Weise die

1) Gegenüber schiefen und ungerechten Urtheilen der meisten Reisenden darf aus neuerer Zeit verwiesen werden auf Oscar Lenz, Timbuku I, p 204, Snouck-Hurgronje in den Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, XIV, p 151 und desselben Aufsatz Een Rector der Mekkaansche Universiteit (Bydragen tot Taal-, Land- en Volkenkunde, 1887, nr. 5) p 33 des Sonderabdrucks

2) B 'Atk nr. 15 16 Al-Muwaṭṭa' IV, p 217

3) Shahâdat nr 13 und dazu Al-Kastalânî IV, p 437. 4) Sûre 4: 30.

5) Vgl. ein Beispiel Ag XIII, p. 152, 8 v u Die Casuisten lehren in Folge davon, dass die Steinigungsstrafe über Sklaven überhaupt nicht verhängt werden könne, da man diese Strafe nicht halbiren konnte. Al-Bejḍâwî I, p. 205, 1

6) Al-Muwaṭṭa' IV, p 24.

Erscheinung aus, wie die Gleichheitslehre des Islam in Lehre und Leben nicht zu consequenter Durchführung gelangen konnte und dass altererbte Vorurtheile der Gesellschaft auf diesem Gebiete ihre Spuren zurückgelassen haben. Es sollte dies nur zur Beleuchtung des Vorurtheils der Araber gegen Ehen angeführt werden, wie es jene war, die den aristokratischen Fanatismus des Kattäl aufregte.

Sehr lange dauerte es, bis diese Vorurtheile völlig abgethan wurden. Aber das Schwinden derselben hatte andererseits die Herabsetzung der Würde der Frau im Gefolge. Um die Gleichstellung der Menschen, deren Abstammung mütterlicherseits nach altarabischen Begriffen keine edle und der väterlichen Abstammung ebenbürtige genannt werden konnte, theoretisch zu begründen, gewöhnte man sich an die Anschauung, welche ein Dichter in folgende Worte gekleidet hat:

„Schmahe den Mann nicht darüber, dass er eine Mutter hat von den Griechen, oder eine Schwarze oder eine Peiserin,

„Denn die Mutter der Menschen sind nur Gefasse, welchen man zur Aufbewahrung anvertraut war, für den Adel sind die Vater“¹

Analogien für diese Auffassung bieten in anderer Richtung die Literaturen vieler Völker; bei Legouvé² findet man eine stattliche Anzahl von Parallelstellen aus der indischen und griechischen Literatur für diesen Gedanken, der aber nirgend mehr als im muhammedanischen Orient das Leben der Gesellschaft corrumpt hat, obwohl er ursprünglich aus dem Kampfe gegen ein Vorurtheil hervorgegangen ist³

Die Gleichgültigkeit der mütterlichen Abstammung war in der mittleren Zeit der 'Abbāsiden bereits eine abgethane Frage.⁴ Unter den 'abbāsidschen Chalifen waren nur drei, Al-Saffāh, Al-Mansūr und Al-Mahdi, Söhne von freien Müttern, die übrigen alle hatten Slavinnen zu Müttern⁵ Aber wir müssen auch auf die vorbereitenden Momente eingehen.

1) Al-'Ikd III. p 296

2) Histoire morale des femmes (3 ed) p 214—220.

3) Dass die eben angeführten Worte des anonymen Dichters nicht bloss den individuellen Gedanken desselben darstellen, sondern einer allgemeinen Ansicht entsprechen, ersieht man daraus, dass im Volksbuch *Sīrat 'Antar* II, p. 63, Mālik, der dem Shaddād gegenüber die Gleichberechtigung des von einer schwarzen Slavin geborenen 'Antar fordert und den zögernden Shaddād bereden will, dies als Sunna unter den Arabern einzubürgern, auf ihn mit folgendem Argument einzuwirken sucht „Ist doch das Weib nichts anderes, als ein Gefass, in welchem der Honig aufbewahrt wird; hat man den Honig ausgehoben, wird das Gefäss beseitigt und nicht mehr in Betracht gezogen.“ Vom Standpunkte des arabischen Patriciers weist Shaddād diese Zumuthung mit folgenden Worten zurück: „Dolchstosse waren mir ertaglicher, Mālik, als solche Rede.“

4) Kremer, *Culturgesch d. Orients*, II, p. 106.

5) Vgl. ZDMG XVI, p 708.

Die Thatsache, dass aus den Kriegen der arabischen Muhammedaner gegen Nationen von anderer Rasse eine Menge von kriegsgefangenen Frauen¹ in den Besitz der arabischen Magnaten fiel, gab der Frage immer mehr actuelle Bedeutung: was von Kindern zu halten sei, die von nichtarabischen Müttern stammen. Innerhalb der Frage kamen infolge der Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse verschiedene Combinationen vor; konnte doch die nichtarabische Frau eine kriegsgefangene Slavinn oder die Tochter eines Maulâ u. s. w. sein. Im Sinne der muhammedanischen Lehre (man sehe z. B. Koran 2: 22) war die Frage bald entschieden und man konnte sich ja geradezu auf Eheschliessungen des Propheten selbst berufen. Al-Ḥusejn, der Enkel des Propheten, ehelichte eine kriegsgefangene Perserin — man sagt, eine persische Prinzessin —, die ihm als Beuteantheil zufiel, und dieser Ehe entstammte Zejn al-ʿÂbidîn, und die Frommen sagten später mit Bezug auf diese Ehe und ihre Frucht: alle Menschen würden gerne Slavinnen zu Müttern haben.² Die Theologen beriefen sich darauf, dass ja auch Ismâʿîl, der Ahn aller Araber, der Sohn der ausländischen Slavinn Hagar gewesen sei, während die freie Sarah die Ahnfrau des verachteten jüdischen Volkes ist.³

Bei dieser pietistischen Aufopferung der Familienideale des Araberthums beruhigten sich aber die altaristokratischen Kreise nicht. Es ist uns mit Bezug auf Al-Ḥusejn's obenerwähnte Ehe eine Erzählung überliefert, die, so sehr sie auch unhistorisch sei, den Conflict zwischen arabischer und muhammedanischer Gesinnung auf diesem Gebiete in kräftiger Weise widerspiegelt. Der Chalif Muʿâwya — so wird erzählt — hielt einen Späher in Medina, der ihm über die dortigen Zustände und Begebenheiten Bericht erstatten musste. Dieser Späher sandte einmal folgenden Bericht an den Chalifen: Al-Ḥusejn, der Sohn des ʿAlî, gab einer seiner Slavinnen die Freiheit und nahm sie sodann zur Ehefrau. Hierauf erliess der Chalif folgendes Sendschreiben an den Sohn des ʿAlî: „Es wird mir berichtet, dass du mit Uebergehung von deinesgleichen aus kurejschitischem Geblüte deine Slavinn geehelicht hast, obwohl es gebührlicher wäre, dein Geschlecht durch

1) Arabische Frauen durften im Islam nicht als Kriegsgefangene behandelt werden, B Magâzî nr 70, vgl Al-Tebrîzî zu Ham p 17, 11. Dass der dort ausgesprochene Grundsatz auf Araber bezogen wurde, ist aus der vollständigen Fassung desselben ersichtlich Ag. XI, p 79 ult „la sibʿa fî-l-islâm wa-lâ rikka ʿalâ ʿarabîyyun fî-l-islâm“ Hingegen werden von Hârîth, Muʿallaka v 31, die erbeuteten Frauen vom Tamîmstamme Magde (imâ) genannt, vgl. Ag. XXI, p 97, 1.

2) Al-Jaʿkûbî II, p. 364, vgl Ibn Challikân nr 433 ed. Wustenf V, p 4.

3) Al-ʿIkd II, p. 145 unten, noch weitläufiger ibid III, p 296 Al-Jaʿkûbî I. c p 390

jene fortzupflanzen und es dir zum Ruhme gereichte, dich mit jenen zu verschwägern. Trotzdem hast du weder Rücksicht auf deine eigene Reputation genommen, noch aber warst du auf die Reinheit deiner zukünftigen Nachkommenschaft bedacht.“ Diesen Erlass beantwortete Al-Ḥusejn mit folgenden Worten: „Dein Schreiben und dein Verweis darüber, dass ich meine Freigelassene geheirathet und meinesgleichen verschmäht habe, sind an mich gelangt. Es giebt jedoch über den Propheten Gottes hinaus kein Ziel im Adel und nichts Begehrtenwerthes in der Abstammung. Die ich geehrt, war früher mein Besitz (mulk jamīnī, mit Hinblick auf Sure 4: 3 u. a. m.), nun ist sie aus meiner Gewalt ausgetreten durch einen Act (der Freilassung), durch dessen Vollziehung ich Gottes Belohnung zu erreichen gehofft, dann habe ich sie wieder in mein Haus gebracht im Sinne der Sunna des Propheten. Jawohl, Gott hat durch den Islam die Niedrigkeit aufgehoben und durch denselben die Schmach niedriger Abstammung getilgt. Schmach bringt über den Muslim nur die Sünde, und Schande ist nur die Schande der Barbarei.“ Als Mu'āwija den Brief zu Ende gelesen hatte, reichte er denselben seinem Sohne Jezīd. Nachdem ihn auch dieser gelesen hatte, sprach er. „Gar arg brütest sich dir gegenüber dieser Ḥusejn!“ „Nicht doch“ — entgegnete der Chalif —, „aber es sind die scharfen Zungen der Banū Hāshim,¹ welche die Felsen spalten und das Wasser aus dem Meere schöpfen.“²

Die historischen Berichte erzählen uns nichts von diesem dem Ḥusejn durch Mu'āwija ertheilten Verweise; die Nachricht wird auch dadurch verdächtig, dass für dieselbe Erzählung anderwärts die Rolle des Ḥusejn seinem Sohne 'Alī und die des zurechtweisenden Chalifen dem 'Abd al-Malik zugetheilt wird.³ Es ist nicht zu zweifeln, dass wir es mit einer tendentiösen Erdichtung zu thun haben, der aber der Werth als culturgeschichtliches Document nicht abzusprechen ist. Die Theologen geben in ihrer Weise in obiger Erzählung ein Bild des Widerstrebens der Gesinnung des frommen Muhammedaners gegen die des stammesstolzen Arabers, eine Gesinnung, die den echten Araber in umajjadischer Zeit in noch ganz mächtiger Weise durchdrang. In dem Munde des Dichters Al-Farazdaq ist ein Spottwort. „Jā ibn al-fārisija“ d. h. „o du Sohn einer persischen Frau“⁴ — (ebenso wie noch viel später in dem Volksroman des 'Antar eine missliebige Person mit der Benennung ibn al-ifrangija (Sohn einer Frankin!)

1) Vgl. die Zungen der Kurejsh, Al-Fākihī, Chron. d. Stadt Mekka II, p 39, 16

2) Zahr al-ādāb I, p 58 nach älteren Quellen 3) Al-'Ikd III, p 296

4) Ag XIX, p 7, 4, nach ibid II, p 77 war die Mutter des hier verspotteten Ibn Maḡāda eine Berberin, nach anderen eine Šaklabija

geschmäht wird),¹ — und derselbe Al-Farazdak hört den gegen ihn gemünzten Spott seines Rivalen Ġerîr darüber, dass seine Urgrossmutter eine persische Sklavin gewesen sei.² Aber selbst diese Daten zeigen ja, wie unmöglich es wurde, dass bei dem eingetretenen Umschwung der Verhältnisse im muhammedanischen Staat, bei der immer fortschreitenden Rassenkreuzung der Bevölkerung die altarabischen Stammesvorurtheile aufrecht bleiben.³

Noch strenger und unbeugsamer war die Anschauung der Araber in der ersten Zeit des Islam in Betreff der Kehrseite des bisher betrachteten Verhältnisses, nämlich in Betreff der Verheirathung einer freigeborenen Araberin mit einem Fremdländer. Die Verhältnisse in grossen muhammedanischen Städten mussten ja auch diese Frage oft zu actuellder Bedeutung erheben: soll eine Araberin eines Maulâ Ehefrau werden?⁴ In alten Zeiten galt es als ziemlich selbstverständlich, die Möglichkeit einer freiwilligen Verehelichung der Araberin mit einem, wenn auch noch so hochgestellten Ausländer auszuschliessen.⁵ Al-Nu'mân, König von Ĥîra, und seine arabischen Unterthanen weigern sich aufs entschiedenste, eine Araberin mit dem mächtigen Perserkönig zu verheirathen. „Sie geizen mit den Frauen gegen andere Nationen, sie ziehen Entbehrung und Nacktheit der Sättigung und dem Luxus vor, sie geben den Wüstenwinden den Vorzug vor den Wohlgerüchen Persiens, das sie einen Kerker nennen.“⁶ Das vielbesprochene schöne Gedicht, welches angeblich die kelbitische Gattin des ersten Umajjaden-

1) 'Antarroman III, p. 170 'Antar's Nebenbuhler, 'Ammâia, wird unter anderen Spottnamen so genannt

2) Ibn Kutejba, Kitâb al-shîr wal-shu'arâ' (Hschî der Kais Hofbubl in Wien, Bl. 97^b)

3) In viel späterer Zeit verfolgt der 'Antarroman die Tendenz, mit 'Antar — einem jener Helden, von welchen die Bemerkung Renan's, Hist du peuple d'Israel, I, p. 328, gilt — gegen die letzten Reste des altarabischen Vorurtheils anzukämpfen; darin liegt die höhere culturgeschichtliche Bedeutung dieses merkwürdigen Volksbuches

4) In der Entstehungszeit des Islam, in welcher der Kampf für den neuen Glauben die Mitgheder der kleinen Gemeinde verbruderte, ohne dass man viel um die genealogischen Verhältnisse der Kämpfer sich kümmerte, wurde die Frage nicht aufgeworfen. Belehrend für diese Verhältnisse ist das Beispiel des Bedî-Kämpfers Sâlim, eines Maulâ mit sehr verworrenem genealogischem Charakter, den sein Patron Abû Hudejfa adoptirt und ihm seine Nichte zu Ehefrau giebt. Ibn Kutejba ed Wustanfeld p 139, Al-Muwatta' III. p 91 Ueber die bei dieser Gelegenheit erwähnte Art der Freilassung (sâ'ibatan) s. Muw. ib p 264

5) Es galt als schimpflich, ein Mukrif zu sein, d. h. von einer reinarabischen Mutter und einem Maulâ abzustammen, Schol. zu Ham. p 79, v. 1 vgl. mudarra', (im allgemeinen ein Kind, das aus einer Mesalliance entsteht, wenn auch beide Eltern Araber sind), Al-Farazdak bei Al-'Ikd III, p 296.

6) Ag II, p 30

chalifen, Mejsûn bint Bahdal, verfasst haben soll,¹ in welchem das Leben in der Wüste mit dem üppigen Leben der Stadt verglichen wird,² klingt wie eine poetische Bearbeitung der in dieser Aeusserung der Araber hervortretenden Weltanschauung. Auch dies Gedicht schliesst mit den Worten: „Und ein schmucker Jüngling aus meinem Stamme, sei er auch ein armer Teufel, ist mir lieber als ein wohlgenährter Barbar“ (‘ilg).³ Freilich sollte hier unter dem Barbarn der Chalif selbst verstanden sein.

Als wie absurd es im I. Jhd. betrachtet wurde, dass ein Maulâ eine freie Araberin eheliche, ersieht man aus einer interessanten Episode der Biographie des Dichters Nusejb⁴ (st. 108). Dieser brachte es zu solcher Achtung in dem Stamme, dessen Client er war, dass sein Sohn die Einwilligung des Oheims seines verstorbenen Patrons erhielt, als er um die Hand der Nichte anhielt. Aber Nusejb musste selbst einsehen, wie unnatürlich und unmöglich eine solche Ehe in den Augen der arabischen Aristokraten erscheinen müsse, und er liess seinen Sohn wegen seines verwegenen Wunsches durchprügeln, dem Oheim des Mädchens aber gab er den Rath, in seinem eigenen Interesse lieber einen Jüngling aus echt arabischem Stamm zu wählen. — Die Tochter des Dichters Al-‘Ugejr aus dem Stamme Saldl, eines Strassenraubers, wie so viele andere arabische Dichter auch (st. 80), lehnt sich mit trotziger Energie gegen die ihr zugemuthete Ehe mit einem angesehenen Maulâ auf, und ihr Bruder unterstützt diese Widersetzlichkeit aufs kräftigste.⁵ Nur wenige Mawâlî werden es gewesen sein, die man besonderer Verdienste willen als völlig gleichgestellt betrachtete, wie z. B. den Humrân b. Abân (st. 75), von welchem der Chalif ‘Abd al-Malik sagte, dass er als Bruder und Ohm zu betrachten sei; diesem gelang es auch, sich und seine Kinder in arabische Stämme einzuheirathen.⁶ Doch die Regel war dies nicht. Die regelmässigen Verhältnisse scheint die Nachricht zu veranschaulichen, dass der Kādî Bilâl b. Abî Burda, dem Abkömmling eines Maulâ, ‘Abdallâh b. ‘Aun (st. 151), mit Geisselhieben strafte, weil er sich vermass, eine Araberin zu ehelichen.⁷ Erst zur Zeit der tiefsten Erniedrigung des Araberthums⁸ konnte es vorkommen, dass

1) Redhouse, Journal of Roy As Soc., 1886, p. 268 ff.

2) Abulfeda, Annales ed. Reiske, I, p. 398; vgl. Al-Damîrî, II, p. 297

3) Man wird viel Verwandtschaft finden zwischen dem Gedanken dieses Gedichtes und dem einer vorislamischen Dichterin, Râma bint al-Ḥusejn aus dem Stamme Asad, zugeschriebenen (Jâkût III, p. 813, 4—6)

4) Ag. I, p. 136.

5) Ag. XI, p. 154

6) Ibn Kutejba p. 223 oben

7) Ibn Kutejba p. 245 unten

8) Es ist bemerkenswerth, dass die Araber in Syrien noch in unserm gegenwärtigen Jahrhundert den Turken gegenüber dieselbe Anschauung bethätigten. Der letzte arabische Dorfschulze hielt es zur Zeit der Invasion des Landes durch Ibrâhîm

der 'abbäsidsche Beherrscher der Glaubigen, Al-Kā'im bi-amr Allāh, seine Tochter dem Togrulbeg zur Frau geben musste, ein Verlangen, vor dessen Erfüllung der kurejshitische Fürst anfänglich freilich zurückschauderte¹ und welches zwei Jahrhunderte früher den simpelsten Araber empört hatte. In dieser Frage verhielten sich auch solche Kreise ablehnend, welche gegen die Heirath eines Arabers mit einer nichtarabischen Frau nichts anstössiges mehr sahen. In jenem Falle sollte die höherstehende Frau ihren Rang als Angehörige eines freien Stammes mit dem des Weibes eines in der gesellschaftlichen Rangstufe tiefer Stehenden vertauschen. Wenig Stimmen erheben sich gegen die Verpönnung dieser Degradation. Als Ibrāhīm b. No'mān b. Beshīr al-Ansārī seine Tochter dem auch als arabischer Dichter nicht unbedeutenden Jahjā b. Abī Hafṣa, einem Clienten des Chālfen 'Othmān, wohl nur der reichlichen Morgengabe von 20.000 Dirhem zu Liebe antraute, da bemächtigte sich dieser Thatsache der beissende Spott der arabischen Zeitgenossen.² Und als in späterer Zeit (Anfang des II. Jhd.) eine Familie aus dem Stamm der Sulejm, durch Hungersnoth von ihren Wohnsitzen fortgedrängt, sich in Rauḥā' — im Gebiet von Bagdad — ansiedelte, da gab der Familienvater seine Tochter einem Maulā, der um die Hand des Mädchens anhielt, zur Frau. Der Dichter Muhammed b. Beshīr aus dem Stamm der Chāriḡa hielt diesen Vorfall für wichtig genug, um nach Medīna zu reisen und denselben zur Kenntniss des Gouverneurs zu bringen, der den Befehl ertheilte, die eingegangene Ehe gewaltsam aufzulösen. Obendrein erhielt der junge Ehemann zweihundert Stockstreiche und Bart, Haupthaar und Augenbrauen wurden ihm rasirt — eine gewöhnliche Art öffentlicher Beschimpfung —, was den armen Barbarn wohl tiefer schmerzte als das Spottgedicht, in welchem der denuncirende Poet die Stockstreiche, deren Spendung er veranlasste, mit schadenfrohem Humor besang.³ In der That hatte die sulejmitische Familie nach den aristokratischen Begriffen der Araber etwas sehr Anstössiges begangen; denn die richtige arabische Familie wies auch zur Zeit der Noth die Verbindung selbst mit einem Araber zurück, den sie nicht für völlig ebenbürtig hielt.⁴

Pasha für schimpflich und entwürdigend, seine Tochter einem hohen türkischen Officier zur Frau zu geben. D'Escayrac de Lautour, *Le désert et le Soudan* (deutsche Bearbeitung, Leipzig 1855) p 155.

1) Ibn al-Athīr ann 454 ed Būlāḡ, X, p 7, vgl Aug. Muller, II, p 83

2) Al-Mubarrad p 271, Al-Iḡd III, p 298 wird statt der Tochter des Ibrāhīm al-Ansārī, Chaula bint Mukātil b Kejs b 'Āsim erwähnt.

3) Ag. XIV, p.150. Das Gedicht schliesst mit den Worten: „Welches Recht geziemt den Mawālī, als die Verschwagerung von Slaven mit anderen Slaven?“

4) Ḥam p 117 Ḡaz' b. Kulejb al-Faḡ'asī, vgl. oben S. 81, Anm. 4 und weiter unten gelegentlich des Hejtham b 'Adij.

Die Verschwägerung der Araber mit Mawālī wurde, wie wir sehen, als Mésalliance betrachtet und man versäumte nicht, auch die Frage zu erwägen, ob fromme Nichtaraber im Paradiese Araberinnen zu Ehegenossen erhalten können.¹ Dass man eine solche Verbindung — mindestens in diesem irdischen Dasein — als Abnormität betrachtete, ersieht man auch aus der literarischen Thatsache, dass der Philolog und Genealog Al-Hejtham b 'Adijj eine eigene Schrift verfasste über diejenigen Mawālī, die sich in arabische Familien einheiratheten.² Die Frage, ob eine solche Verbindung zulässig sei, blieb noch lange Zeit eine Streitfrage der arabischen Gesellschaft; auch die Theologie war gezwungen, sich mit derselben eigens zu beschäftigen,³ ein Beweis dafür, wie schwer es war, das Vorurtheil der arabischen Aristokraten trotz Koran und Sunna zu überwinden.

Es ist für die Kenntniss der Fortdauer der altarabischen Ideen in der theologischen Ausbildung des Islam nicht unwichtig, gerade auf die Stellung der hier behandelten Frage in der gesetzlichen Literatur zu achten, welche, wenn auch nicht ein untrüglich sicheres Spiegelbild der Weltanschauung jener Kreise bietet, für welche sie berechnet war, doch als belehrende Beleuchtung der Strebungen und des sittlichen Niveaus jener Kreise dienen kann, in welchen sie entstanden ist und gepflegt wurde. Ein Beispiel hiefür bietet die theologische Behandlung der Frage, die uns in diesem Abschnitte beschäftigt hat. Bekanntlich fordert das muhammedanische Gesetz von dem Walijj, d. h. dem Vormünder des Mädchens, ohne dessen Intervention es keine Ehe eingehen kann, dass er unter anderem darauf achte, dass der zukünftige Ehegenosse dem Mädchen gleichwerthig (kuftū' — wir können noch nicht sagen: ebenbürtig —) sei.⁴ Worin diese Gleichwerthigkeit bestehe, darüber hat man im II Jhd. in theologischen Kreisen sehr viel gestritten,⁵ und hauptsächlich dreht sich dieser Streit um die Frage, ob in diese Gleichwerthigkeit auch die genealogische Ebenbürtigkeit mit inbegriffen sei. Es ist nicht auffallend, wenn wir hören, dass der fromme Medinenser Mālik b. Anas, der Vater der muhammedanischen Gesetzeswissenschaft, aus der Frage der Gleichwerthigkeit jede genealogische Rücksicht ausschliesst: nur auf religiöse Momente komme es an, der Frömmere ist der Werthvollere. Selbstverständlich dient der berühmte Lehrsatz der Abschiedspredigt Muhammeds in der Entscheidung dieser Frage

1) Al-Mubarrad p 712, 11. 2) Fihrist p. 99 ult.

3) Vgl. Al-Ṭūsī's List of Shya books nr 53.

4) Vgl. Kremer, Culturgeschichte I, p. 521.

5) Nicht ganz genau sind die Differenzpunkte bei Al-Sha'irānī, Mīzān II, p. 125 wiedergegeben.

als oberstes Argument.¹ Musste man ja in gesetzlicher Beziehung auch für den Fall Vorsorge treffen, dass ein Slave (Mukâtab oder 'Abd) eine freie Araberin zur Ehefrau hat.² Eine solche Verbindung ist nach der Anschauung des alten Araberthums gesellschaftlich höchst anstössig. Aber die fromme Ansicht der medinensischen Theologen, mit welcher in dieser Frage auch die Lehre der Shī'iten im Einklang steht,³ konnte nicht durchdringen; sie war mit dem Vorurtheile der Gesellschaft in Widerspruch und die muhammedanischen Gesetzgeber verstanden es recht gut, ihren Islam mit den Anforderungen der Gesellschaft und mit den Bedürfnissen der Zeit in Einklang zu bringen. Denn noch immer blieb die erste Frage des arabischen Vaters und der arabischen Mutter, die sie an den Bewerber ihrer Tochter⁴ oder an einen Freiwerber richteten, der um die Hand ihrer Tochter für einen Freund anhielt,⁵ ob der Bewerber die Ebenbürtigkeit (al-kaf') nachweisen könne, und selbst in diesem Falle pflegten sie noch spezielle Stammesgesichtspunkte geltend zu machen.

In der ersten Zeit des Islam hatte sich auch nach dieser Richtung innerhalb der arabischen Gesellschaft der ausschliessende Geist der Ġāhiliyya nur wenig verändert. Im Heidenthum war ein Vater von Seiten seines Stammes des Lebens nicht sicher, wenn er seine Tochter eine Verbindung — wenn auch mit einem freien Araber — eingehen liess, die der Stamm von irgend einem Gesichtspunkt aus als unebenbürtig betrachten konnte.⁶ Diese Vorurtheile hörten nicht auf. Der Kurejshite 'Abd allāh b. Ġa'far muss von den umajjadischen Fürsten die bittersten Vorwürfe darüber anhören, dass er seine Tochter dem Thakāfite Al-Ḥaġġāġ zur Frau gab, obwohl dieser Mann in ansehnlicher Staatswürde stand; ja der Thakāfite wird gezwungen, sich von der kurejshitischen Ehefrau zu scheiden.⁷ Manche Araber waren auf ihre edle Abstammung von väterlicher und mütterlicher Seite so stolz, dass sie überhaupt nicht zugaben, dass ihnen jemand ebenbürtig sein könne. Dies wird von dem Dichter der Banū Murra, 'Ukejl b. 'Alafa (st 100) ausdrücklich berichtet.⁸

Die Theologen finden sich mit diesen Vorurtheilen ab. Wie Abū Ḥanīfa über unsere Frage dachte, wissen wir aus guter Quelle. Muhammed

1) Vgl. die Reproduction der Beweisführung bei Al-Ḳaṣṭalānī VIII, p. 21

2) Al-Muwatta' III, p. 57. 262.

3) Al-Tabarsī, Makārim al-achlāk (Karo 1303) p. 84.

4) Ag XIV, p. 151, 4.

5) ibid X, p. 53 bietet lehrreiche Details für die Kenntniss dieser Verhältnisse, vgl. auch I, p. 153, XIII, p. 34 unten, XIV, p. 64, 10 ff.

6) Ag XXI, p. 142, 14

7) Al-'Ikd I, p. 146, eine andere Version ibid. III, p. 292.

8) Ag XI, p. 89, 2

b. Hasan al-Shejbânî (st. 189), ein Schüler des „grossen Imâm“, stellt im Namen des letztern folgende Lehre auf: „Die Kurejshiten sind einander ebenbürtig, die (ubrigen) Araber sind einander ebenbürtig; von den Mawâlî gilt folgendes: wessen Grossvater und Vater bereits Muhammedaner waren, der ist (dem Araber) ebenbürtig; wenn er aber kein Heirathsgut (mahr) bieten kann, ist er nicht ebenbürtig“¹ Die volle Gleichstellung des Maulâ mit dem Araber und der Araber selbst mit den Kurejshiten, wie sie Mâlik gefordert, wird hier auch theoretisch aufgegeben, und diese Lehre wurde im hanefitischen Maḏhab getreulich reproducirt und in den abgeleiteten Codices strenger umschrieben durch die directe Aufstellung des Grundsatzes, dass bei der Beurtheilung der Gleichwerthigkeit die genealogischen Verhältnisse (al-nasab) in Betracht kommen² Auch in der shâfiʿitischen Schule wird der Nasab als eines der fünf Momente betont, welche bei der Beurtheilung der Kafāʾa (Gleichwerthigkeit) nothwendig in Betracht gezogen werden müssen.³ Es steht nichts im Wege voranzusetzen, dass sie hien in der Lehre des Shâfiʿi selbst folge. Besonders wird bezüglich der Frauen aus der Prophetenfamilie auf die genealogische Ebenbürtigkeit grosses Gewicht gelegt und die Ueberwachung dieses Umstandes zur besondern Pflicht des Nakīb al-ashraf gemacht.⁴ Die frommen Traditionarier haben sich selbstverständlich um solche, den Vorurtheilen der arabischen Rasse entsprechenden Zugeständnisse nicht gekümmert und sich bestrebt, der unverfälschten muhammedanischen Lehre Ausdruck zu geben. Im III. Jhd. präjudicirt Al-Buchārī durch einen in seiner Sammlung üblichen Vorgang, das objective Material der Tradition durch tendentiöse Kapitelüberschriften für eine bestimmte subjective Lehre geeignet zu machen⁵, der Entscheidung der zu seiner Zeit wahrscheinlich noch viel umstrittenen Frage. Er betitelt ein Kapitel, dessen Inhalt man nur schwer als Argument für oder wider in der obschwebenden Frage benutzen kann, geradezu „Bâb. Al-akfâʾ fi-l-dīn“: „Kapitel: Die Gleichwerthigen d. h. mit Bezug auf Religiosität.“⁶ Muslim scheint der Frage vollends aus dem Wege zu gehen.⁷ In späteren,

1) Al-ġāmī al-ṣagīr (Būlāk 1302, Marginalausgabe zu Kitāb al-charāḡ von Kādī Abū Jūsuf, vgl. den Brill'schen Catalogue périodique n. 359) p. 32. Ihre jetzige Form, in Abwāb eingetheilt, hat die Schrift erst Anfangs des IV. Jhd.'s durch den Kādī Abū Tāhir al-Dabbās in Bagdād erhalten (vgl. die Einleitung).

2) z. B. Al-Wikāja ed. Kasan 1879, p. 54, Commentar Ausgabe 1881, p. 125.

3) Minhāġ al-ṭālibīn ed. Van den Berg, II, p. 332.

4) Al-Māwerdī ed. Enger p. 167.

5) Vgl. meine Zāhiriten p. 103.

6) B. Nikāḥ nr 15.

7) Ihre Stelle wäre sonst Muslim III, p. 365. Einen Beweis dafür, wie ernst es die frommen Mednenser mit der Gleichheitslehre im Eherecht nahmen, bietet auch der Umstand, dass Mâlik die Berechtigung des Muslim, mit vier Frauen gleichzeitig

noch weiter fortgeschrittenen Zeiten scheint man die Kafā'a-frage als völlig antiquirt betrachtet zu haben, wovon man auch Spuren in der belletristischen Literatur findet.¹

V.

Die eben angeführten Thatsachen lehren uns zur Genüge die Gesinnung der arabischen Aristokratie in den ersten zwei Jahrhunderten des Islam kennen. Es ist nicht zu verwundern, wenn die Geringschätzung und Zurücksetzung, die den Maulâ von Seiten des aristokratischen Arabers sowohl im privaten Leben wie auch im öffentlichen Verkehr tagtäglich verletzte und kränkte, die Reaction der Maulâ-Klasse gegen diese Herabwürdigung und Geringschätzung des Werthes ihrer Mitglieder zur Folge hatte. Wir wollen nun in diesem Abschnitte sehen, in welcher Richtung diese Reaction zu Tage trat.

Viele Mawâlî machten es sich sehr leicht, die Ursache ihrer brüskten Behandlung durch die Araber durch eine Täuschung aus dem Wege zu räumen. Diese werden wohl die feigsten und kleinlichsten Seelen unter ihnen gewesen sein. War es bisher ihre dem Araberthum fremde Abstammung, was die Ursache ihrer Zurücksetzung bildete, so sollte durch erlogene Stammtafeln dies Hinderniss ihrer Gleichachtung aus dem Wege geräumt werden. Hatten ja die Mawâlî bei ihrem Uebertritt zum Islam ihre ausländischen Namen in der Regel ohnehin in arabisch klingende umgewandelt;² nun sollten noch unrechtmässig arrogirte Stammesnamen und genealogische Lügen den Unterschied zwischen ihnen und den Vollblutarabern vollends verschwinden lassen.

im ehelichen Verhältniss zu leben, auch auf Sklaven ausdehnt, während andere Gesetzlehrer — darunter auch Abû Hanîfa und Al-Shâfi'î — dem Sklaven nur zwei Frauen gönnen, vier seien das Privilegium der Freien. Al-Muwatṭa' III, p 26 und Al-Zurkânî z St

1) Fâkihât al-chulafâ p. 49.

2) Der Grossvater des Dichters Ishâk b Ibrâhîm al-Mausilî hiess Mâhân; sein Sohn veränderte den Namen Mâhân in Mejmûn (Fihrist p 140, 11, Ag V, 1 unten). Der Vater des Muhallab b. Abî Şufra hiess ursprünglich Baschara (Jâkût II, p. 387) oder Basfarûg (Fragmenta hist arabie ed de Goeje p. 49). Faschrâ' Ag. XIII, p 64 ist wohl verschrieben; an letzterer Stelle findet man die persischen Namen in dieser Familie. Man sieht, dass bei solchen Namensänderungen auf Lautähnlichkeit zwischen den alten und den neuen Namen geachtet wurde. Eine interessante Namensänderung ist die des iranischen Gelehrten Zarâdusht b. Âdarchar in Muḥammed al-Mutawakkilî (Jâkût III, p. 185, wahrscheinlich zu Ehren des Chalifen Mutawakkil, unter dessen Auspicien der gelehrte Perser, auf dessen mündliche Mittheilungen sich Ḥamza al-Isf häufig beruft, seine Bekehrung vollzogen hat).

Die Verwerflichkeit dieses Vorgehens zu brandmarken, war nun nicht allein der Tendenz der Nationalaraber entsprechend, sondern die hiedurch beabsichtigte Tauschung musste auch die Missbilligung der frommen Kreise, der Theologen, ohne Rücksicht auf nationale Gesichtspunkte erfahren. Denn bereits Muhammed hatte im Koran 33: 4 den genealogischen Schmuggel verpönt¹ und er soll diejenigen, die ihre Abstammung auf einen andern als den richtigen Vater zurückführen, des Unglaubens geziehen und ihnen gedroht haben, dass ihnen der Eintritt ins Paradies verweigert würde.² Allerdings bezieht sich diese Verurtheilung ursprünglich auf eine besondere Art des Schmuggels, welche eine Folge der undisciplinirten Eheverhältnisse des Heidenthums war; dass nämlich Kinder, deren Vater in Folge der Freiheit, die sich ihre Mutter im geschlechtlichen Verkehr erlaubte, diesem oder jenem Vater zugeurtheilt wurden, der auch verpflichtet war, das Kind als das seinige anzuerkennen.³ Für diese Adoption wird in der massgebenden Stelle des Buchārī der Ausdruck *iltāṭa* (*lāṭa* VIII) gebraucht, welches Wort⁴ ebenso wie das sinnverwandte *nāṭa* (anhangen) im allgemeinen von der Uebernahme eines Fremden und dessen vollständigen genealogischen Amalgamirung mit einem andern Stamme gebraucht wird, und zwar gewöhnlich in spöttischer verhöhnender Weise. „Du bist ein *Da'ijj*, der an die Familie des Hāshim angebunden wurde (*nīṭa*), wie man ein einzelnes Trinkgefäss hinter dem Reitenden anbindet.“⁵ Die Vergleichung mit dem

1) Darauf bezieht sich nach einigen Exegeten auch Sûre 68: 13; andere Erklärer halten eine solche Beziehung des Koranwortes unvereinbar mit der Tendenz des Islam, genealogische Momente vollends unberücksichtigt zu lassen. Ibn Durejd p. 108. Bezeichnend ist an dieser Stelle die Benennung des Eindringlings *Zanīm* (von *zanama*, d. i. wulstige Fleischstücke, die von Ohr und Hals der Schafe und anderer Thiere herabhängen) *Shazzâz*, ein Maula der Tamîmiten, wird gespottet der Rothe (s. im Anhang) der *Zanīm* Ag XIX, p. 163, 19 'abduṣ zanîmun la'îmu-l-ğaddî min 'ammin wachâli, XIII, p. 53, 12 Marwân al-asgar spottet den Dichter 'Alî b. al-Ğahm *Zanîmu aulâd-il-zinâ'* Ag XI, p. 4, 11 v. u. muzannam, Ag XXI, p. 187, 7. In der spätern Sprache heisst *Zanîmî* geradezu ein Bastard (Dozy s. v.) und es wird dem hebr. *Mamzâr* gleichgesetzt; in übertragener Bedeutung bezeichnet dasselbe Wort auch einen schamlosen Menschen, wie dies aus nr. 176 der Responsen der *Ge'ônîm* ed. Harkavy (Studien und Mittheilungen aus der kais. off. Biblioth. St. Petersburg, IV, p. 72, 23) folgt. 2) B. Farâ'id nr. 36, vgl. *Manâkib* nr. 6.

3) *Nikâh* nr. 36, vgl. besonders *Al-Muwattâ'* III, p. 202 ff.

4) *Al-Muwattâ'* ibid. p. 206 penult, in der IV. (julita). Ag XI, p. 171 ult. Die Mutter des Dichters Suwejd al-Jashkurî war vor ihrer Ehe mit Abû Kâhil an einen *Dubhânî* verheirathet, als dieser starb, war sie bereits mit Suwejd schwanger, ihr zweiter Mann adoptirte das Kind (*istalâṭa* Abû Kâhil ibnahâ), noch allgemeiner gebraucht bei Ibn Hishâm p. 64, 2.

5) *Hassân b. Thâbit*, *Diwân* p. 37 penult. = Ag. IV, p. 6, 8 (*da'ijj*, Ag. = *hağîn*). Aehnliche Vergleichen mit Benutzung desselben Ausdruckes (*nīṭa*, *manûṭ*)

„angehängten Trinkgefäß“ ist in diesem Zusammenhange sehr gebräuchlich,¹ so wie das „Trinkgefäß des Reitenden“ überhaupt zum Ausdruck einer Sache dient, die man verächtlich oder mindestens gleichgültig behandelt. Am besten ist dies ausgeführt in einem dem Propheten zugeschriebenen Ausspruch: „Behandelt mich nicht wie das Trinkgefäß des Reitenden (ka-kadalji-l-rākbi); der Reiter füllt das Gefäß, dann legt er es beiseite und giebt sein Reisegepäck darüber. Bedarf er des Trunkes, trinkt er aus dem Gefäß, bedarf er des Waschens, wäscht er sich daraus, bedarf er desselben gar nicht, leert er es aus; (mich dürft ihr nicht so behandeln), sondern erwähnt mich am Anfang, in der Mitte und am Ende des Gebetes.“² Besonders gerne wendete man, wie wir sahen, dies Bild von den unrechtmässigen genealogischen Ansprüchen in Bezug auf die Zugehörigkeit zu einem Stamm, dem man thatsächlich fremd ist, an, ein Vorgang, der sowohl im Heidenthum — als Adoption³ —, als auch in den ersten Zeiten des Islam⁴ sehr häufig gewesen sein muss; sonst hätte man im Hūgā, ob mit Recht oder Unrecht, nicht gerade dies Moment zur Verunglumpfung von unbequemen Gegnern benutzen können.⁵ Im Heidenthum haben manche Leute ihre Kriegsgefangenen⁶ oder Sklaven adoptirt, vielleicht

ibid p 83 ult., 97, 5 v u; Ag XXI, p 208, 2. Vgl das Wort tanwāt von dieser Wurzel in einer Lā zu Ḥam p 249, v 4 In derselben Bedeutung wird auch ‘allaka gebraucht, z. B. Ag XIII, p. 46, 19.

1) Al-sikā’ al-mu‘allak Ag. VIII, p. 31, 18 von dem Dichter Al-Aḥwas gegen Kuthejjr (st 105) angewendet, der, obwohl er zum Stamme Chuzā’a gehörte, um alle Welt als Kurejsite von den Banū Kināna betrachtet werden wollte, und darob viele dichterische Kämpfe, aber auch manche thatsächliche Prügelei unternahm. — In späterer Zeit gebraucht Abū Nuwās (bei Al-‘Iqd III, p 302, 3) den Vergleich: wie das Wāw, welches dem Worte ‘Amr(u) unrechtmässig angehängt ist.

2) Kādī ‘Ijād, Al-Shifā’ (lith. Ausg. Konstantinopel 1295) II, p. 56

3) tabannā, B. Nikāh nr. 15, Al-Azrakī p. 469, 7; sie stellte den Adoptirten auch in erbrechtlicher Beziehung auf die Stufe der richtigen Kinder.

4) Sonderbar klingt die Nachricht (Ag XI, p. 80), dass es unter ausdrücklicher Billigung ‘Omars geschah, dass Jezīd b ‘Ubejd, der zur Zeit der Ghāliyya in die Sklaverei der Banū Sa’d gerathen war, sich mitsammt seiner Familie dem letztern Stamme incorporirte und es verschmahte, zu seinem eigenen Stamme zurückzukehren.

5) Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung mehrere Satiren des Hassān, besonders Diwān p. 34. 5, dort wird Sa’d b Abī Sarḥ damit geschmaht, dass „Abū Sarḥ unfruchtbar war und kein Kind zeugte, bis dass du nach seinem Tode dich für seinen Sohn ausgiebst“ Es ist bekannt, dass man von Al-Walīd b al-Mugīra erzählte, dass ihn sein Vater erst im Alter von achtzehn Jahren als seinen Sohn erklärte; darauf wird eine Stelle des Koran bezogen (Al-Bejdāwī II, p 348, 4). Die Spottverse des Hassān p 94—95 gegen Ibn al-Zubārī setzen diese Berichte in die gehörige Beleuchtung und müssen in diesem Zusammenhange nachgelesen werden.

6) Vgl das Beispiel des Shanfarā Ag XXI, p. 134.

zu dem Zwecke, um durch die Vermehrung der Anzahl ('adad) ihrer Söhne und Stammesangehörigen das Ansehen ihres Stammes zu erhöhen; oder, wie wir hierfür noch ein Beispiel aus der mittleren Umajjadenzeit haben, um das Vermögen eines wohlhabenden Maulâ in ihre Familie zu bekommen.¹ Man gebraucht von solcher Adoption den Ausdruck *istalhaka*.²

Die Theologen lassen durch eine Art von Verallgemeinerung der dem Muhammed zugeschriebenen Aussprüche, die wir oben sahen, solche Correcturen des genealogischen Thatbestandes durch den Propheten selbst in den schärfsten Worten verpönen: „Doppelt verflucht ist jener — so lässt man den Propheten sprechen —, der seine Abstammung auf einen andern als seinen rechten Vater zurückleitet, oder der sich in einen andern Stamm als den seiner Patrone einschmuggelt.“³ Muhammed rühmt von dreien seiner Genossen,⁴ dass, obwohl sie ihrer Abstammung nach nicht dem arabischen Volke angehörten, zu den treuesten Anhängern seiner Lehre zählten: dem Perser Salmân, dem Abessinier Bilâl und dem Griechen Şuhejb b. Sinân. Dieser Suhejb,⁵ der als Slave nach Mekka gerieth, führte jedoch seinen Ursprung auf den Araber Namir b. Kâsiş zurück und erfand, von 'Omar hierüber getadelt, eine bequeme Hypothese, um seine genealogische

1) Ag I, p. 134, 11 ff. das Beispiel des Dichters Nusejb (st 108), den seine Patrone um solcher Zwecke willen adoptiren wollen, worauf aber der Dichter, der die Absicht merkte, nicht eingehen wollte. Aus der oben im Texte angeführten Rücksicht, das 'Adad der Familie zu vermehren, erklären sich auch die vielen Erbenspruchsprocesses hinsichtlich der Ererbung des Walâ, wie wir Beispiele davon im Muwatţ'a III, p. 263 finden.

2) Ag I, p. 7 ult., 8, 4.

3) Al-Mubarrad p. 10, vgl. B. Ġizja n. 10 *man tawallâ gejr mawâlîhî*.

4) Vgl. auch Muslim V, p. 209, B. Buġ'î nr. 100.

5) Dieser Name wird ihm wohl mit Beziehung auf seinen Ursprung (Farbenbezeichnung s. Anhang zu diesem Bd.) gegeben worden sein. Vgl. Suhb al-sibâl in den Wörterb. s. v. und einen Vers des Dû-l-umma bei Ibn al-Sikkî p. 165, vgl. Kremer, Culturgeschichte II, p. 155. Die Barte der Perser scheinen dem Araber besonders Anlass zu spottischer Beobachtung geliefert zu haben, im 'Antaroman, aus dessen persischen Episoden eine ganze Blumenlese von spottischen Bezeichnungen der Perser zusammengestellt werden konnte, wird der Perser unter andern gespottet: Breithart mit ausgezupftem Schnauzbart ('aiġ al-ġakn mantûf al-sibâl ('Ant VI, p. 134, 3). Diese letztere Bezeichnung (vgl. maġlûl al-sibâl XVII, p. 110, 11) ist wohl der Gegensatz von maġlûl al-sibâl, wie der arabische Held (XI, p. 25, 3) gekennzeichnet wird, vgl. Landberg, Proverbes et dictons I, p. 258. Der rasirte Bart persischer Feuerpriester wird verspottet Ham p. 820, v. 3 (vgl. „Langbart“ als spöttische Anrede, Tab. III, p. 1310, 15; hingegen aħaṣṣ al-lġja — mit spärlichem Bart — eine schimpfliche Bezeichnung, womit ein ungenannter Dichter, Ag XVIII, p. 170, 20, die Banû-l-Huġejn vom Tamîm-stamme verspottet. Man findet aber auch, dass der Held einen langen Bart haben musste, Ag. XVII, p. 90, 4 u.).

Behauptung zu rechtfertigen.¹ Der Vollblutaraber blieb nur seinen überlieferten Anschauungen treu,² wenn er solche genealogische Einschmuggelung mit Entrüstung zurückwies. Auf diesem Punkte begegneten einander die Theologie³ und der Stammesstolz — sonst einander abstossende heterogene Elemente —, in ihren Bedenken gegen eine Lüge, die beiden verwerflich erschien. Den Vertretern der Lehre von der Gleichgültigkeit der Abstammung musste ja die Anstrengung, aus weltlichen Gründen eine andere als die thatsächliche Abstammung zu erlügen, doppelt verächtlich sein.

Die Araber nannten einen Menschen, der sich erlogenerweise eine andere Abstammung zuschrieb als die, welche der Wirklichkeit entsprach: *Da'ijj* d. i. Usurpator, Eindringling, und ein solcher zu sein, galt für schimpflich,⁴ und jemanden einen solchen zu nennen, war eine sichere Art, ihn fühlbar zu verletzen.⁵ Dieser Beschimpfung setzten sich aber — wie es scheint — die ambitiosen *Mawālī* selbst in solchen Fällen aus, wenn nach muhammedanischen Begriffen die Thatsache ihres *Mawlā*-charakters der ehrenden Momente nicht entbehrte. Die Familie des *Abū Bakra* in Basra, der zu den ersten muhammedanischen Ansiedlern dieses Ortes gehörte und an ihrer Gründung grossen Antheil hatte,⁶ verschmähte es nicht, sich

1) *Al-Mubarrad* p. 366 2) *Al-Nābigha* 24 2 und dazu p. 212, 5

3) Besondere Gelegenheit bot den muhammedanischen Frommen zum Ausdruck der Entrüstung über solche Fälschungen die Einschmuggelung des *Ziyād b. abīh*, des fanatischen Feindes der *'Aliden*, in den Stamm des *Abū Sufjān*. *Al-Jā'kūbī* II, p. 295. Dieselbe war auch von nicht-religiösen Gesichtspunkten Gegenstand des Spottes und der Entrüstung. *Ag. XVII*, p. 57

4) *Ham* p. 652, v. 1. Dies Moment wird von der arabischen satirischen Poesie ausgenutzt, vgl. p. 671, v. 4. Ein Beispiel hiefür bietet das Spottgedicht des *Farazdaq* gegen *Ajjūb al-Dabbī*, der eigentlich ein *Zingī* gewesen sein soll und sich in den *Dabba*-stamm einschmuggelte. *Ag. XIX*, p. 24. In dem Wettstreit der beiden rivalisierenden Poeten *Ibn Kaṇbar* und *Muslim b. al-Walīd* (zur Zeit des *Hārūn al-Rashīd*) wird letzterem, der sich einen Abkommling der *Ansār* nannte, zugerufen: *jā da'ijj al-Ansārī* (*Ag. XIII*, p. 9)

5) Ein originelles Beispiel ist die Schimpferei des *Mūsā b. al-Waḡīh* gegen *Jazīd b. al-Muḥallab*, Statthalter von *Chorāsān* (vgl. oben p. 133 Anm. 4); dieser hatte jenen, der sich für einen *Ḥimjariten* ausgab, „*jā da'ijj*“ geschimpft, darauf jener: „O du Sohn einer Frau aus *Merw*! wessen Stammeschmuggerei ist klarer als die demige, bist du nicht *Mawlā* des *'Othmān b. al-'Ās al-Thakafī*? war nicht dein Grossvater ein *Magier* Namens *Basfarūg*, woraus ich dann *Abū Sufra* gemacht hab?“ *Fragm. hist. arab.* p. 49. Eine Combination dieses Spottes ist: *da'ijj ad'ijjā*, d. h. jemand, der sich einem Stamme anlugt, der aber selber eine lügenhafte Genealogie arrogirt, also selber auch *Da'ijj* ist. So wird der Dichter *Ibn Harma* verspottet, der sich unrechtmässigerweise von den *Chulūg* herleitete, deren Genealogie (vgl. *Robertson-Smith* p. 16) aber nicht klar war. *Ag. IV*, p. 102. *Ibn Durejd* p. 244

6) *Ibn al-Faḳīh* p. 188.

einen erlogenen Stammbaum anzudichten, obwohl ihr Ahne Client des Propheten selbst gewesen ist. Ein Dichter aus Baṣra verspottet dies eitle Bestreben in folgendem Epigramm:

„Familie des Abū Bakra, erwache doch! Das Sonnenlicht wird durch den Schein eines Lampchens nicht überstrahlt;
 „Furwahr, die Clientschaft beim Propheten ist eine edlere Zugehörigkeit, als erlogene Abstammung von den Banū 'Ilāg.“¹

Nicht in Betracht kommen bei der Würdigung solcher Verhältnisse jene Erscheinungen, bei denen nicht eitle Ambition, sondern der Trieb der Selbsterhaltung die Ursache genealogischer Lügen war, so z. B. das Beispiel des Chārigiten 'Imrān b. Ḥittān, der vor dem Grimme des Haḡḡāg wie ein gehetztes Wild umherirren musste und die Stammesangehörigkeit aus Gründen persönlicher Nothwehr wechselte.

„Heute bin ich Jemenit — so sagt er von sich selbst — wenn ich einen Jemeniter treffe, und treffe ich einen Ma'additen, so bin ich vom Stamme des 'Adnān.“²

Und gerade das chārigitische Bekenntniß ist dasjenige, welches die Emancipirung von dem Festhalten an der starren Stammesangehörigkeit am ehesten beförderte. Darum ist uns auch die Kenntnissnahme von den hiehergehörigen Aeusserungen des chārigitischen Dichters und Märtyrers in diesem Zusammenhange an der Schwelle unserer Darstellung der Schu'ūbijja besonders werthvoll. Keine muhammedanische Partei war mehr geeignet, mit der muhammedanischen Lehre von der Gleichwerthigkeit der Rassen und Stämme im Islam Ernst zu machen,³ als die der Chārigiten, welche den Nabatäer und den abessynischen Sklaven für ebenso geeignet hielt, in Folge freier Wahl des Volkes zur obersten Leitung des muhammedanischen Gemeinwesens emporzusteigen, wie den stolzen Kurejsiten. Gab es doch unter den vielen Abtheilungen des ganz zugellos sich entfaltenden Chārigitenthums eine Partei, deren Stifter Jezid b. Unejsa das Gleichgewicht zwischen 'Arab und 'Aḡam so weit trieb, dass er die Lehre aufstellte, dass Gott noch einen Propheten aus den 'Aḡam senden werde mit einem Offenbarungs-

1) Ibn Durejd p. 186 Hierüber werden wohl werthvolle Nachrichten zu finden sein im I Theil des Kitāb ansāb al-ashraf von Al-Balāḡdī, von welchem Ch. Schefer in Paris eine Hschr. besitzt Vgl. De Goeje's Inhaltsangabe in ZDMG. XXXVIII, p. 389 Der Chalīf Al-Mahdī brachte die richtige Zugehörigkeit dieser Familie zu officieller Geltung, indem er sie wieder als Mawālī des Prophetenhauses documentirte Al-Fachrī p. 214.

2) Al-Mubarrad p. 532, 13. Derselbe sagt in einem andern Gedicht p. 533, 6 „Er hort nicht auf, mich zu fragen, um Kunde von mir zu erhalten, aber die Menschen sind entweder Betrogene oder Betrüger.“

3) Al-Shahrastānī p. 101 unten.

buch, das sich im Himmel bereits geschrieben vorfindet, welches die Religion Muhammeds abrogiren werde.¹ Innerhalb dieser Reihe von Ueberzeugungen sind die Worte des Dichters dieser Partei, der den Fragern, ob er von Rabîa und Moḍar oder von den Banû Kāhtān stamme, die Erklärung entgegengesetzt:

„Wir sind die Sohne des Islam, Gott aber ist Einer und der beste Diener Gottes ist, der gegen Gott erkenntlich ist.“²

ein reiner Nachklang der an die Abschiedswallfahrt geknüpften Lehren des Propheten. In der That schlossen sich die verachteten Mawālî dieser ihr Menschenrecht am ehesten gewährleistenden Partei gerne an.³ Schon während der Regierung des Mu'āwija I. finden wir eine chārigitische Mawālî-empörung unter Führung eines gewissen Abû 'Alî aus Kūfa, welcher Maulâ der Banu-Hārith war. „Wir haben — so sagten die Empörer — einen wunderbaren Koran gehört, der uns auf den rechten Weg leitet, wir haben seine Lehren angenommen und Gott Niemand zugesellt. Dieser Gott aber hat den Propheten zur ganzen Menschheit gesendet und ihn von Niemand zurückgehalten.“⁴ Dies ist wohl die älteste Regung in den fremdländischen Kreisen, die Lehre von der Vorzüglichkeit der Araber, wenn auch noch in schüchterner Form, abzulehnen. Dieser Gesichtspunkt macht es uns auch begreiflich, wie es kommen konnte, dass schon alte Historiker des Islam die Vertreter der Shu'ūbijja zu Chārigiten machen konnten;⁵ wir kommen bei Gelegenheit der Behandlung des Abû 'Ubejda im letzten Kapitel darauf zurück.

Aber die herrschende Strömung begünstigte erst sehr spät die Durchbrechung der altarabischen Stammesschranken. Namentlich Al-Ḥaġġāġ, ein fanatischer Feind der Mawālî, scheint mit den gegen die Eindringlinge gerichteten Aussprüchen Ernst gemacht zu haben. Er droht z. B. dem Ḥimrān b. Abān (in Baṣra), einem Kriegsgefangenen aus 'Ajn al-tamar, der von 'Othmān freigegeben wurde und den Versuch machte, sich als Vollblutaraber aus dem Namir-stamme auszugeben, mit der Todesstrafe, wenn er sich nicht zu seiner wahren Abstammung frei bekennen und den Ver-

1) Dies schliesst aber nicht aus, dass Menschen, die gerade dies Moment des Chārigitenthums nicht erfassten, den Vorurtheilen des Araberthums treu blieben. Der Dichter Al-Ṭimnāḥ ist Chārigit und dennoch finden wir ihn von Fanatismus für die Jemeniten erfüllt Ag XV, p 113, 6 v u

2) Ag. XVI, p. 154, 6 v. u.; vgl. Dozy, Gesch. d. Mauren in Sp I, p. 89.

3) Kremer, Culturgesch. d. Orients II, p 157.

4) Al-Jā'kūbī II, p. 262, vgl. Ibn al-Athīr III, p. 179.

5) Vgl. Brunnow, Die Charidschiten unter den ersten Omajjaden (Leiden 1884) p 31, Anm. 4

such, sich ins Araberthum einzuschmuggeln, nicht aufgeben wollte.¹ Solcher Beispiele wird es viele gegeben haben, ohne es aber zu verhindern, dass die Einschmuggelungsversuche zu allen Zeiten in den verschiedensten Provinzen des Islam² von den Nachkommen der Nichtaraber eifrig fortgesetzt werden, ein Beweis dafür, dass die Härte und Strenge, mit welcher Männer wie Al-Ḥaǧǧāǧ solche Täuschungen ahndeten, nicht lange andauerten und immer nur Ausnahmen betrafen. Finden wir doch den Da'īj in den höchsten politischen Stellungen; es genüge auf das Beispiel des Muhallab b. Abi Suфра und seines Sohnes (vgl. oben S. 133 Anm. 4) hinzuweisen.

Zumal zu Anfang der 'Abbāsidenzeit mag es einem Araber von zweifelhafter Genealogie nicht mehr schwer gewesen sein, seinen Stammbaum zu corrigiren. Abū Nuchejla, ein leichtlebiger Dichter von zweifelhafter Abkunft (mashkūk fi nasabih) — die Geschichte seiner Verjagung aus dem Elternhause soll wohl nur diese Herkunft maskiren —, erbaut ein Haus im Gebiete der Banū Ḥimmān, eingestandenermassen. an juṣṣaḥḥihā nasa-bahu, d. h. um seinen Stammbaum zu corrigiren und das Recht zu erwerben, sich Al-Ḥimmānī zu nennen; die Stammesältesten selbst unterstützen ihn in diesem Beginnen³ Niemand scheint Anstand daran genommen zu haben, dass Al-Ǧitrif b. 'Aṭā', der Bruder der Selavīn Chejzurān, welche zur Gattung des Chalifen Al-Mahdī wurde und dem Hārūn al-Rashīd das Leben gab, trotz seiner offenkundig fremden Herkunft⁴ sich für einen Angehörigen des arabischen Stammes der Banū Hārith b. Ka'b ausgab⁵ Er war genug angesehen im Staate (brachte er es doch bis zur Statthalterschaft Jemens und Chorāsāns), um dies wagen zu können. Aber auch kleinere Leute als dieser Schwager des Chalifen Al-Mahdī und Onkel des Hārūn konnten dasselbe versuchen. Ein Dihkān aus Kūfa zur Zeit des Letztern unternimmt, als er sich genug reich fühlte, um den arabischen Aristokraten gleich zu sein, eine grosse Reise; in seine Heimath zurückgekehrt, führt er sich als Nachkommen der Banū Tamīm in die Gesellschaft ein.

„Er legt sich als Maulā zu Bett — wie sein fruherer Freund, der Dichter 'Alī b. Chalīl ihn verspottet — und erwacht, das Araberthum beanspruchend“⁶

oder wie ein anderer Dichter diese Zustände charakterisirt:

„Heute stammst du von Hāshim, bravo! und morgen bist du Maulā und ubermorgen der Eidgenosse eines arabischen Stammes,

„Wenn dies wahr ist, so bist du ja die ganze Menschheit, o Hāshimī, o Maulā, o Araber.“⁷

1) Al-Balāḍorī p. 368, vgl. Jākūt III, p. 597

2) Ein charakteristisches Beispiel aus Andalusien bietet Ibn Bashkuwāl ed Codera nr 771, p. 357 3) Ag XVIII, p. 145 4) Al-Jākūbī II, p. 481.

5) Jākūt III, p. 489, 12. 6) Ag XIII, p. 18 7) Al-'Iqd III, p. 301.

In den früheren strengeren Zeiten war das Verhältniss des Maulāthums durch ein rigoroses Gewohnheitsrecht disciplinirt; es war dem Clienten eines Stammes nicht gut möglich, seinen Patron zu wechseln. Durch formellen Kauf scheint es jedoch auch in früheren Zeiten die Möglichkeit gegeben zu haben, einen Maulā der Clientel seines ursprünglichen Patrons zu entziehen und in einen anderen Clientelverband einzufügen.¹ Gegen solche Versuche ist auch die traditionelle Verordnung „al-walā' liman a'taka“, d. h. als Client ist man jenem untergeordnet, der den früheren Solaven freigelassen, gerichtet.² Späterhin verursacht es keine besondere Schwierigkeit, jeden Augenblick einem andern Stamm als Maulā anzugehören. Das Beispiel des Dichters Abū-l-'Atāhijja zeigt uns, wie man alle Augenblicke in einen andern Stamm als Maulā treten konnte,³ und der Chalif Al-Mutawakkil decretirt geradezu, dass ein Liebling seines Hofes, der zu den Banū Azd gehörte, aus diesem Verhältniss austrete und Maulā des Chalifen werde.⁴ Dies wäre in den guten Zeiten arabischer Stammesstrenge durchaus unmöglich gewesen.

Was in diesem Punkte alles geschehen konnte, illustriert uns das Beispiel des Dichters Ibn Munādir (Anfang der 'Abbāsidenzeit), eines wahrhaften Maulā-charakters, dem es trotz seiner frivolen Gesinnung und seines unzüchtigen Lebenswandels gelang, sich zur Autorität auf dem Gebiete der Ḥadīth-philologie emporzuschwingen. Selbst der berühmte Traditionsgelehrte Sufjān b. 'Uejna consultirte ihn bei sprachlichen Schwierigkeiten in Traditionsaussprüchen, über welche niemand so leicht Aufschluss geben konnte, wie dieser Maulā des Sulejmān b. Ḳahramān. Dieser Patron des Ibn Munādir war seinerseits ursprünglich Maulā des 'Ubejdallāh (Statthalter von Segestān unter Al-Ḥaggāg), des Sohnes jenes Abū Bakra, von dem wir soeben (S. 138) horten, dass er — ursprünglich Slave im Stamme Thakīf — Freigelassener des Propheten war. Nun versuchte es 'Ubejdallāh, als Vollblutthakāfi zu gelten. Sulejmān schmuggelte sich in den Stamm Tamīm ein und Ibn Munādir selbst log wieder den Menschen vor, dass er vom Stamme Sulejm sei. „So ist denn — sagt unsere Quelle — Ibn Munādir der Maulā des Maulā eines Maulā, und zugleich ein Da'ijj, Client eines Da'ijj. Dies kommt kein zweites Mal in der Geschichte vor.“⁵ Diese That-

1) Ag. I, p. 129, 17 lasst darauf schliessen. 2) B Shurūṭ nr. 13

3) Ag. III, p. 141. 4) Al-Ja'kūbī II, p. 597.

5) Al-Ġāhiz bei Ag. XVII, p. 9. Es kam auch dies vor, dass in einer und derselben Familie zwei Brüder über die Beanspruchung arabischer Stammeszugehörigkeit in Streit waren, indem der eine Bruder die Einschmuggelung des andern, der seinen fremdlandischen Charakter um jeden Preis verleugnen will, desavouirt. Ag. XX, p. 67 (Ḥasan b. Wāḥb (st 250) und sein Bruder Sulejmān b. W.)

sache genügt uns, um die gleichgültige Nachsicht zu kennzeichnen, mit der man in der 'Abbāsidenzeit diese früher mit grösserer Strenge beurtheilten Verhältnisse zu betrachten pflegte, die im Laufe der Zeit immer mehr überhand nahmen,¹ trotzdem sie der strengen Kritik der Genealogen und der Geiselung der Satiriker nicht entgingen.

Nicht nur barbarische Aufrührer und Rebellen massen sich eine arabische Genealogie an, um dynastische Ansprüche erheben zu können,² sondern auch Höflinge der Chalifen uben ungestört das überhandnehmende Geschäft genealogischer Fälschungen. Da finden wir unter den Veziren des Chalifen Al-Mu'tamid den Perser Ismā'il b. Bulbul, der unter der Regierung dieses Fürsten grossen Einfluss auf die Angelegenheiten des Reiches ausübte und dem es kaum jemand in den höheren Kreisen übel nehmen mochte, dass er ein Da'ijj war, indem er alles daran setzte, um als Abkömmling der Banū Shejbān zu gelten. Er befeissigte sich in seinem Sprachausdruck in Wort und Schrift der ausgesuchtesten Sprachfeinheiten, um desto leichter für einen Stockaraber gelten zu können.³ Man musste ein Allerwelts-Spötter sein wie Ibn Bassām (st. 303), der selbst gegen den eigenen Vater beissende Epigramme richtete, um die fremde Abstammung dieses pseudoshejbānitischen Vezirs mit seiner Satire zu streifen.⁴ Dafür fanden sich aber Lobredner, welche die arrogirte Genealogie des Eindringlings zum Gegenstande kriecherischer Lobhudelei machten:

„Sie sagen: ‚Abū-l-Šaḡr (dies war der Beiname des Ibn Bulbul) ruhmte sich, von Shejbān abzustammen‘; ich sage ihnen ‚Mit nichten! Shejbān ruhmte sich seiner‘
 „Gar mancher Vater ward erhöht im Adel durch einen Sohn, der ihm entstammte;
 so ward 'Adnān gross, weil der Prophet von ihm stammte“⁵

Lediglich die Abkömmlinge der aus der alten persischen Einwanderung nach Südarabien stammenden persischen Geschlechter scheinen das Bewusstsein dieser ihrer persischen Abstammung mit Stolz zur Schau getragen und eine Vermischung mit den Stamarabern nicht angestrebt zu

1) Ein Beispiel: Ag. XVII, p. 84, 11

2) Das merkwürdigste Beispiel hiefür ist das des Rebellen 'Alī Šāhib al-zunġ mit seiner 'alidischen Genealogie. Er nannte sich 'Alī b. Muhammed b. Ahmed u. s. w. b. al-Husejn b. 'Alī b. Abī Tālib. Nach Abū Bekr al-Šūlī hat dieser Rebell ganz einfach den Stammbaum eines andern Menschen copirt, jener Muḥammed b. Ahmed, mit dem er seine Ahnenreihe begann, war ein Zeitgenosse, der nur um drei Jahre älter war als er selbst. Al-Husri I, p. 259

3) Ibn al-Mu'tazz ed. Lang, ZDMG. XL, p. 572, v. 131

4) Al-Mas'ūdi VIII, p. 259, 3, vgl. p. 108, 2 und Al-Husri I, p. 245 ff

5) Al-Fachri p. 299 Für solche Wendungen in der arabischen Sprache (fatichiru bih-l-ansābu) vgl. Al-Amidi, Muwāzana p. 140

haben. Noch im III. Jhd. unterscheiden sich diese Familien als Abnâ'.¹ Aber an dem geistigen Leben der Araber nahmen auch sie lebhaften Antheil und lieferten dem arabischen Parnass manchen ausgezeichneten Dichter,² dem Islam manchen berühmten Theologen.³

VI.

Was wir bisher gesehen, waren nur schlaue Kniffe von individueller Bedeutung. Dasselbe aber, wodurch die ambitionösen Perser, deren Treiben wir soeben beobachtet haben, ihren persönlichen Werth zu erhöhen strebten, sehen wir im Laufe der Geschichte des Islam auch von ganzen Völkern und Rassen üben. Volksstämme, welche unter arabische Herrschaft gebracht, Theil haben wollten an der vorzüglichen Stellung der Araber vor allen anderen Rassen der muhammedanischen Welt, dichten sich mit Leichtigkeit eine arabische Genealogie an den Leib. Dahin gehören z. B. die Kurden, bei denen dies um so leichter war, weil sie, wie die arabischen Beduinen, eine nomadisirende Lebensweise führten.⁴ Eine Gruppe der Berber in Nordafrika nennt Berr b. Kajs als ihren Ahnen, nicht einmal den Umstand in Rücksicht ziehend, dass jener Kajs, der ihr Urahne sein sollte, kinderlos starb.⁵ Man findet diese genealogischen Fabeln der Berberstämme bei Ibn Chaldûn ausführlich zusammengestellt⁶ und aus den verschiedenen Versionen derselben kann man auf jene Anstrengungen folgern, welche sich die Genealogen gaben, um diesem selbstbewussten, dem Araberthum in ungewöhnlichem Masse entgegenstrebenden Volke einen ebenbürtigen Platz innerhalb des Islam zu sichern. Der Verfasser der Geschichte der Almoraviden, Almohaden und Almerindiden hat in der Einleitung zu der letzten Abtheilung seines Werkes die Legenden über die arabische Abstammung der Berber und die Auswanderung ihrer Ahnen aus arabischen Ländern zusammengestellt und auch Verse angeführt, die man zur Bekräftigung dieser Fabeln schmiedete.⁷

1) *Gazîiat al-'arab* p. 55, 12; 88, 13, 104, 2; 114, 15. Interessant ist es, dass das Rassenbewusstsein und die nationale Tendenz in diesen Persern so rege war, dass sie die radâ'îsche Kâsîde in persisch nationalem Sinne falschten, *ibid* 234, 10, obwohl in dieser Kâsîde von den Persern auch sonst nicht übel geredet wird, 241, 7—8.

2) *ibid.* p. 57, 17. 3) Vgl. oben p. 113.

4) *Al-Mas'ûdî* III, p. 253 f. 5) *Al-Balâdî* p. 225.

6) *Histoire des Berbères* ed. De Slane, I, p. 107 ff. Ueber die Beweggründe, welche die Berber veranlassten, sich als Stammverwandte der Araber auszugeben, finden wir bei Ibn Chaldûn treffliche Bemerkungen, l. c. II, p. 4, Uebersetzung Bd. III, p. 184.

7) *Annales regum Mauritaniae* ed. Tornberg, I, p. 184—6.

Auch die zum Islam bekehrten Negervölker haben sich genealogisch mit den Arabern verbinden lassen. Die Ueberlieferung der Bornu lässt ihre vorislamischen Herrscher von südarabischen Helden abstammen; die muhammedanische Dynastie führt ihren Stammbaum auf 'Othmān zurück; auch die Fula-neger wollen sich einer arabischen Abstammung rühmen.¹ Volkssage und Volksetymologie feiern wahrhafte Orgien in der Bethätigung dieses unter den niedrigsten Nationalitäten des Islam allgemein verbreiteten Strebens.

Auch unter den Persern finden wir Bestrebungen, die ein ähnliches Ziel im Auge hatten. Und dies führt uns zur Besprechung einer zweiten Art, in welcher sich die Reaction des nichtarabischen Elementes gegen die Ueberhebung der Araber kundgethan hat. In den Persern lebte noch lange Zeit nach der Eroberung zu viel Stolz auf ihre ruhmliche Vergangenheit, die Ueberlieferungen derselben wurden viel zu eifrig bewahrt, als dass sie dieselben durch muthwillige Verwischung ihrer glorreichen Erinnerungen hatten verleugnen mögen und können. Wenn einzelne Perser ihre Abstammung verleugneten und sich trotz Protestes der Araber vermittels derbplumper Fabeln in das Araberthum einschmuggelten, so hat sich immer nur die Frivolität des Einzelnen mit mehr oder weniger Erfolg geoffenbart; der Stammbaum des persischen Volks kam nicht in Betracht. Aber es wurden ja nicht nur die einzelnen Mawālī verhöhnt, die dünkelfhafte Gesinnung der Araber traf ja das Ganze, die Nation. Dem Bestreben nun, die persische Nation dem Stammbaum der Araber näher zu bringen, ist die Ausbeutung jener Legenden zuzuschreiben, dass die Perser von Isak,² dem Bruder Ismā'īls, den die Araber ihren Stammvater nannten, abstammen. Diese Angabe ist ohne Zweifel Erfindung der genealogischen Systematiker,³ welche ihre Wissenschaft gerne mit biblischen Floskeln verbrämten; aber niemand begrüßte dieselbe mit lebhafterer Befriedigung als die Muhammedaner persischer Abkunft. Während sie einerseits geeignet war, zu zeigen, dass die Perser Brüder der Araber sind und als solche volle Gleichachtung mit diesen beanspruchen dürfen, sollte auch die Andeutung davon nicht fehlen, dass sie in gewissem Sinne noch höher stehen als die Araber, da ihr Stammvater einer freigebohrenen Mutter Kind, während der Ahn der Araber der Sohn einer Sklavin ist.⁴ Dem Ismael, als dem Ahnherrn der

1) G. A. Krause im Ausland 1883 p 183

2) Speciell von einem Sohne Isak's, dem sie den Namen Nafīs geben, stammen viele persische Geschlechter ab, Ibn al-Fakīh p 197, 5.

3) Der Dichter Ġerīr (st 110) kann sie bereits als allbekannte Theorie verwenden, Jākūt II, p. 862, 21 ff. Ag. VII, p 65, 6 v. u., dort ist sādāt in sārātā zu verbessern.

4) Dafür hat sie der arabische Fanatismus von Lot abstammen lassen. Ibn Badrūn p 8

Araber, wird nun Isak¹ als Ahn der Perser, oder im Allgemeinen der Nicht-araber² entgegengesetzt und es gewinnt im Zusammenhang hiermit die Bestrebung Raum, die alte Geschichte mit isakitischen Momenten zu erfüllen.³ Nicht Ismāʿīl, wie die Araber verkünden,⁴ sondern Isak, wie dies die Bibel lehrt, soll der Sohn Abrahams gewesen sein, den der opferwillige Patriarch auf Allāh's Geheiss hinzuschlachten sich bereit zeigte (al-ḡabīḥ).⁵ Auch an die Legende des Brunnens Zemzem in Mekka ist man mit ähnlicher Tendenz herangetreten. Lange vor der Annahme des Islam wollen die Perser, deren abrahamitische Abstammung auch bei dieser Gelegenheit betont wird,⁶ zu Ehren Abrahams zu jenem heiligen Brunnen gepilgert sein und diesen frommen Brauch bis zur Zeit des Sāsān b. Bābak geübt haben.⁷ Solche Legenden⁸ wurden keineswegs von den Arabern erdichtet, um der Zemzembabel eine internationale Vergangenheit nachrühmen zu können,⁹ sondern sie verdanken ihren Ursprung der Reaction der nichtarabischen Elemente im Islam.

Die Theologen, welche, wie wir bereits öfter gesehen haben, der Lehre von der Gleichheit der Nationen im Islam gerne allen Vorschub leisteten, haben allerdings auch diesen Legenden mit Freuden Thür und Thor geöffnet. In einem spätgeborenen Traditionssatze lassen sie den Propheten

1) Es ist bemerkenswerth, dass im Kitāb al-ʿajn (citirt bei Al-Nawawī, Commentar zu Muslim I, p 164) und auch in den Sunan des Nasāʿī (Commentar-ausgabe des Dimnatī, Kano 1299, p 19) ein Sohn Abrahams mit Namen Farrūch erwähnt wird, welcher der Abū-l-ʿāgam (Patriarch der Nichtaraber) sein soll. Ueber die Söhne dieses Patriarchen s. man übrigens Al-Beḡḡāwī I, p 85, 24.

2) Auch die Griechen lasst man von ihm abstammen, Ibn Badrūn p. 470 „Al-Ismaʿīliyya wal-Ishākiyya“ (Ismaeliten und Isakiten) bedeutet dann so viel wie „Araber und Nichtaraber“ Al-ʿIkd II p 91, 13.

3) Wie weit dies Bestreben gng. zeigt am besten der Umstand, dass auch die zum Islam nicht bekehrten Perser, um den Muhammedanern, unter denen sie lebten, zu imponiren, ihre Religion vielfach mit Abraham in Zusammenhang brachten Chwolsohn, Ssabier, I, p. 646.

4) In arabischen Kreisen hatte man sich so sehr gewohnt, dem Isak Ismāʿīl zu substituiren, dass in einer muhammedanischen Paraphrase von Genes 28·13, die dem Wāḥ b. Munnabih zugeschrieben wird, als Ahnen Jakobs „Ishāk und Ismāʿīl“ genannt werden. Ibn al-Fakīh p 97, 20.

5) Vgl. über diese Streitfrage meine Nachweise in ZDMG XXXII, p. 359, Anm 5. Der Vollständigkeit halber verweise ich ausser den dort nachgewiesenen noch auf folgende Stellen: Al-Masʿūdī VI, p 425. Kutb al-dīn, Gesch d. St. Mekka p. 370. Faḥḥ al-dīn al-Rāzī, Maḡātib VII, p 155 f. Al-Makkarī I, p 484, 7. Ibn Chalikān nr 747 (VIII, p 148, 5).

6) Al-Masʿūdī II, p 148 f. Al-Kazwīnī I, p 199. 7) Jākūt II, p 941.

8) Gegen diese „Hingespinnste der Perser“ (churāfāt al-ʿāgam), wie er sie nennt, eifert Ibn al-Athīr ed Būlāḡ I, p 26.

9) So stellt den Sachverhalt dar Dozy, De Israeliten te Mekka, p 150.

selbst sagen, dass die Leute von Fâris Angehörige der prophetischen Familie seien und lassen ihn auf das Verhältniss von Ismâ'il zu Ishâk hinweisen.¹ Aber arabischen Ursprungs ist diese genealogische Fabel nicht, sondern sie verdankt ihre Entstehung der Reaction der nichtarabischen Elemente im Islam. Namentlich wurde sie von einem Kreise gepflegt, welcher in der Geschichte des Islam die kräftigste und am meisten selbstbewusste Reaction des Iranismus gegen seine Geringschätzung von Seiten der Vertreter der alten Anschauungen des Araberthums darstellt. Wir meinen die Partei der Ahl al-taswîja, d. h. Bekenner der Gleichachtung (der Nationalitäten), oder Al-Shu'ûbiyya, wie sie gewöhnlicher genannt wird. Mit dem Wesen, den Bestrebungen und den literarischen Kundgebungen dieser Partei wollen wir uns in dem hier folgenden Kapitel eingehender beschäftigen

1) Al-Siddîkî fol 38^b

Die Shu'ûbijja.

I.

Die Partei der Shu'ûbijja zeigt gleich durch diesen Namen, den sie sich wohl selber beigelegt hat, während die Benennung „Bekenner der Gleichachtung“ wahrscheinlich von den Gegnern der Partei herrührt, worin sie den Mittelpunkt ihres Parteibekenntnisses suchte, in welche Idee sie den Schwerpunkt ihrer Opposition gegen die Gegner legte. Sie geht mit dieser Benennung auf den Koranvers zurück, welcher die Gleichheit der Menschen im Islam lehrt (oben S. 51) und knüpft ihre Benennung an das arabische Wort, welches in jener Stelle die „Völker“ bezeichnet: shu'ûb.¹ Wir haben es also mit einer Partei zu thun, die im Namen des Koran und der auf seine Lehren begründeten Sunna die Gleichachtung der Nicht-araber mit den Arabern im Islam ernstlich forderte und auf literarischem Wege (denn die Shu'ûbijjapartei ist ein Kreis von Schriftstellern und Gelehrten, nicht aber von unzufriedenem Volk und aufrührerischem Pöbel) eine Agitation im Sinne der Begründung ihrer Lehren und der Opposition gegen widerstrebende Meinungen forderte. Diese Partei, als deren Blütezeit wir das II und III Jhd d. H. bestimmen können — wir werden sehen, dass die Polemik gegen dieselbe im III. Jhd ihren Höhepunkt erreicht — vertrat in ihrer schüchternsten Aeusserung die Lehre von der völligen Gleichwerthigkeit der 'Agam mit den Arabern; in der kühnern Fassung ihrer Lehren wagte sie sich bis zur Behauptung der Inferiorität der Araber und der Superiorität der Perser heran. Die Begünstigung, welche hervorragende persische Familien am Hofe der 'Abbāsiden genossen und der grosse Einfluss, den sie in der Regierung des Islam ausüben konnten, gab den Persern und Perserfreunden Muth, den lange verhaltenen Groll gegen

1) Nach einigen Philologen wird shu'ûb nur mit Bezug auf Nichtaraber angewendet, und ist in diesem Zusammenhange das Aequivalent von kabâ'il (Stämme), was wieder nur mit Bezug auf Araber gebraucht wird — Nach einer andern Ansicht ist shi'b (Singularis von shu'ûb) ein weiterer Gattungsbegriff, kabila hingegen ein engerer Begriff, in einem shi'b sind mehrere kabâ'il enthalten Al-'Ikd II, p 55.

den Grössenwahn der arabischen Rasse zu offenem Ausdruck zu bringen und die freie Sprache, die sie führten, mochte wohl durch das Beispiel der Chalifen selbst ermuthigt worden sein. Hat ja ein feiner Beobachter, und wahrscheinlich nicht zu allererst, das Verhältniss der umajjadischen und 'abbäsiden Dynastie im Vergleich mit einander so charakterisirt, dass er das Reich jener ein arabisches, das der letztern ein 'agamisches, chorāsānisches nennt¹. In gewissem Sinne ist die Situation, die in Bezug auf den Einfluss und die Stellung der Nationalitäten durch den Fall der Umajjadenherrschaft geschaffen wurde, richtig bezeichnet in den Schlussworten eines warnenden Gedichtes, das spätere Historiker durch Nasr b Sajjār, den chorāsānischen Statthalter des letzten Umajjadenherrschers Merwān II, an diesen richten lassen:

„Fliehe von deinem Wohnsitze und sage — so wird da jemand angeredet — „Lebewohl Araberthum und Islam“².

Mit dem Islam allerdings war es lange noch nicht zu Ende; aber das Araberthum hat in der Folgezeit wohl manchen Stoss vertragen müssen. Schon unter dem Chalifen Abū Ġāfar al-Mansūr sind wir Zeugen der Scene, wie der Araber vor der Pforte des Chalifen nutzlos auf Einlass harrt, während dort Chorāsāner frei aus und eingehen und des rohen Arabers spotten³.

Unter den vielen Veziren während der Blüthezeit der 'Abbāsidendynastie finden wir kaum einen von arabischer Abstammung, die meisten sind Mawālī und Perser, und dennoch bietet sich nur ausserst selten ein Anzeichen dafür, dass man dies Verhältniss für unnatürlich betrachtet habe. Und welcher Ton in diesen Kreisen mit Bezug auf den Ruhm der Araber massgebend war, zeigt uns die Entrüstung, der ein Vezir Ausdruck gab, als der Dichter Abū Tammām (st 231) den Chalifen mit Ḥatīm Tajj, mit Ahnaf und mit Ijās verglich, Personen, die den Stolz der arabischen Rasse bildeten: „Du vergleichst den Beherrscher der Gläubigen mit diesen arabischen Barbaren?“⁴. Unter den Staatsmännern des Reichs finden wir Leute von so obscurer Abstammung wie Rebf b. Jūnus, den Vezir des zweiten 'Abbāsidenchalifen Al-Mansūr, der von einem gewissen Kejsān, dem Clienten des 'Othmān abstammte, nach anderen Berichten aber ein Findelkind gewesen sein soll.⁵ Dies Bei-

1) Al-Ġāḥiz, Kitāb al-bajān, fol 156^a. 2) Al-Mas'ūdī III, p 62.

3) Aġ XVIII, p 148, 16 ff.

4) Ibn Chalikān nr 146, II, p. 74. Es ist bezeichnend, dass Abū Nuwās die persische Art dem unverfemten Bedunenleben, das er niedrig achtet, offen vorzieht. S. die Stellen in Noldeke's Aufsatz über diesen Dichter in Orient und Occident, I, p. 367. Auch Abū-l-'Alā nennt die Bedunen tā'ifa wahshyya (Saḡt al-zand II, p. 140 v. 3, vgl I, p 123 v 2—3).

5) Al-Fachrī p 208.

spiel zeigt uns, wie zu dieser Zeit der Gesichtspunkt der arabischen Gesellschaft, an der Spitze der Herrschaft nur Leute von untadelhaft edler arabischer Abstammung zu sehen, vollends in den Hintergrund gedrängt war, während in alter Zeit selbst der Umstand für schimpflich galt, wenn die Ahnfrau eines Menschen eine Lakīṭa, d. h. eine Aufgelesene war, deren Abstammung unbekannt ist.¹

Der Chalif Al-Ma'mūn machte kein Hehl daraus, dass er die persische Rasse höher schätze, als die arabische, und als ihm ein Araber darüber Vorwürfe machte, dass er den Bewohnern von Chorāsān mehr Gewogenheit zuwende, als den Arabern in Syrien, da charakterisierte der Chalif die Araber in folgender Weise:² „Nie habe ich einen Kays-araber vom Pferde absteigen lassen, ohne dass er meinen ganzen Schatz bis auf den letzten Dirhem aufgezehrt hatte, die Südaraber wieder (Jemen), die liebe ich nicht und auch sie lieben mich nicht; die Kuḏā'a-araber wieder erwarten die Ankunft des Sufjānī³ um sich ihm anzuschliessen; die Rabī'a-araber sind Gott gram darüber, dass er seinen Propheten aus dem Moḏar-stamm erwählt hat, und nicht findet man zwei unter ihnen, ohne dass einer ein Aufruhrer ware.“ Die Bevorzugung des Perserthums war übrigens die Tradition des Hauses der 'Abbāsiden⁴ und ich vermute, dass an einer höchst merkwürdigen Stelle der Traditionen bei Al-Buchārī die Ueberzeugung von den schädlichen Folgen dieser Richtung des 'abbāsidschen Hauses zum Ausdruck gebracht werden soll. Wem der Stil der muhammedanischen Traditionen nicht unbekannt ist und wer sich von glänzendem Isnād nicht blenden lässt, wird leicht begreifen können, was die Theologen am Anfang des III. Jhd's ungefähr beabsichtigen mochten, wenn sie den vom Dolche des Persers Abū Lu'lu' getroffenen 'Omar gerade zu 'Abdallāh, dem Sohne des 'Abbās, des Ahnherrn der 'abbāsidschen Dynastie, folgende Worte sprechen lassen: „Lob sei Allāh, der meinen Tod nicht durch einen Menschen herbeiführte, der sich zum Islam bekennt Du und dein Vater ('Abbās) hätten es gerne gesehen, dass Al-Madina voller Barbaren ('ulūg) wäre; 'Al-'Abbās hatte nämlich die meisten fremdländischen Slaven in der Stadt.“⁵ Diese Fiction ist nichts anderes, als eine an die Person des Ahnherrn der Dynastie geknüpfte Kritik von Verhältnissen, welche während ihrer Herrschaft zu Tage treten.

1) Al-Tabrizī zu Ham p 4, 8, Hassān, Dīwān p 29 penult aulād al-lakīṭa, vgl. aus späterer Zeit Aḡ XVIII, p 178, 4 2) Tab III, 1142.

3) Der Mahdī der Anhänger der umayyadischen Dynastie, vgl. Snouck-Hourgronje, Der Mahdī, p 11

4) Vgl. Kremer, Culturgeschichte d. Stiefzuges, p 31, Anm 1.

5) B Faḡḡīl al-ashāb nr 8

Unter den 'Abbäsiden wagte sich denn auch ein gewisser religiöser Romanticismus der persischen Familien auf die Oberfläche, welche die Wiederherstellung persischer Religionsgebräuche offen betrieben. Das Hervortreten des von Kremer in diesem Zusammenhange eingehend charakterisirten Zendik-thumes ist der klarste Beweis für diese Thatsache.

Die Geschichte der muhammedanischen Kämpfe in Mittelasien, namentlich während der Regierung des Nachfolgers von Al-Ma'mûn, Al-Mu'tasim, bietet sehr belehrende Thatsachen hinsichtlich der trotzigen Reaction des 'Agam-elements gegen den Islam im III. Jhd seiner Herrschaft. Keine aber unter den in dieser Geschichte hervorragenden Gestalten zeigt uns das oberflächliche Eindringen des Islam in die Kreise der gebildeten Nichtaraber als Afschîn, oder wie er sonst noch heisst, Hajdar b. Kâwûs. Dieser aus Sogdiana stammende General des Mu'tasim, der die für den Islam so gefährliche Revolution des Bâbak unterdrückte, der die Heere des Chalifen im Kampfe gegen die Christen anführte, der also in mehreren Religionskriegen des Islam eine hervorragende Rolle spielte, war so wenig Muhammedaner, dass er zwei Propagandisten des Islam, welche einen heidnischen Tempel in eine Moschee umwandeln wollten, in der grausamsten Weise misshandelte, sich über muhammedanische Gesetze lustig machte und — wie ein zum Islam bekehrter Stammesgenosse gegen ihn aussagt — Fleisch von erdrosselten Thieren ass (ein Gräuel im Auge des Muhammedaners) und auch andere dazu verleitete, weil solches Fleisch frischer sei, als das von Thieren, welche nach der Weise des muhammedanischen Ritus getödtet würden; ferner alle Mittwoch ein schwarzes Schaf zu tödten pflegte, das er entzwei hieb und zwischen dessen beiden Hälften hindurchging. Er zog die Beschneidung und andere muhammedanische Gebräuche ins Lächerliche und setzte sich über dieselben hinweg. Er hörte auch als Muhammedaner nicht auf, die religiösen Bücher seiner Nation zu lesen, er bewahrte von denselben prachtvolle, mit Gold und Edelsteinen geschmuckte Exemplare, und während er dem Chalifen in seinen Kriegszügen gegen die Feinde des muhammedanischen Staates half, träumte er von der Wiederherstellung des persischen Reichs und der „weissen Religion“ und spottete über Araber, Magribiner und muhammedanische Türken. Die ersteren bezeichnete er als Hunde, denen man einen Knochen vorwirft, um ihnen dann mit einem Knüttel den Kopf wund zu schlagen ¹.

Es mag wohl dies ein Beispiel für die Denkungsart jener hervorragenden Nichtaraber sein, die sich um äusserer Vortheile willen der muhammedanischen Macht anschlossen, an dem Ruhme ihrer Siege Theil haben

1) Tab III, 1309—1313 Fragmenta hist arab ed de Goeje p. 405—6.

wollten, in Wahrheit aber die Zähne fletschten gegen den Zertrümmerer ihrer nationalen Selbstständigkeit und der Traditionen ihrer Ahnen. Von Chalif zu Chalif wuchs der Einfluss der fremden Elemente im Islam immer mehr und mehr,¹ bis er dann zur Zersetzung des Chalifenstaates führte. Und dem Vordringen der fremdländischen Elemente entsprach natürlicherweise ein Zurucktreten des Araberthums.

Seit der Herrschaft des Chalifen Al-Mutawakkil, dessen Leben den Intriguen seiner türkischen Camarilla zum Opfer fiel, war der Einfluss der Türken² ein entscheidender geworden auf die Regierung in Bagdad. Die wichtigsten Aemter am Hofe, in der Administration und im Heere waren in ihrer Hand, trotzdem sie nicht einmal immer der arabischen Sprache kundig waren.³ Türkische Generale wurden entsendet, um das unruhige Araberthum der arabischen Halbinsel zu bändigen und zum Gehorsam zu bringen, und die Geschichte jener Zeiten erzählt uns von den Grausamkeiten, die sie gegen die Araber und gegen 'ahdische Prätendenten verübten. Ihre Palastintriguen bestimmen die Politik des Hofes. Unter Al-Musta'in war es schon so weit gekommen, dass der Chalif zwei türkischen Hofbeamten „freie Hand gewährte hinsichtlich der Staatskassen und ihnen erlaubte, mit den Staatsgeldern zu thun, was sie eben wollten“ und dass der Chalif, als ihm eine gegen sein Leben gerichtete Verschwörung der Türkenclique entdeckt wurde, ihren Führern den Vorwurf der Undankbarkeit machend sagen konnte, dass er seine goldenen und silbernen Geräthschaften einschmelzen liess, seine eigenen Genüsse und Gelüste einschränkte, um nur ihnen reichliches Auskommen zu gewähren und ihre Zufriedenheit zu erlangen.⁴

Sehr gross muss in arabischen Kreisen die Verbitterung gegen dieses Ueberhandnehmen des fremden Einflusses gewesen sein. Als Symptom dieses Gefühles dürfen wir ein Liedchen betrachten, welches am Hofe des Chalifen Al-Muntasir (247—248) unter grossem Beifall vorgetragen wurde:

„O Herrin des Hauses in Al-Burk — o Herrin der Herrschaft und der Macht
„Fürchte Gott und tödte uns nicht! Wir sind ja nicht Deylem und Turken.“⁵

1) Die Zustände unter Al-Wäthik spiegeln sich in einem anonymen Gedicht aus jener Zeit, Ag. XXI, p. 254.

2) Der Chalif Al-Muhtadi (st. 256 nach kaum einjähriger Herrschaft) hatte die Absicht, den Persern mehr Einfluss zu gönnen als den Türken (Al-Ja'kûbî II, p. 618). Ueber den Einfluss der Türken vgl. noch die Daten bei Karabacek, Mittheilungen aus d. Samml. Papyr. Rainer, I, p. 95 ff.

3) Vgl. Al-Mas'ûdî VII, p. 363, 2.

4) Tab. III, 1512. 1544

5) Ag IX, p. 86, 14. Freilich ist es ein Anachronismus, wenn als Verfasser dieses Liedes der Chalif Al-Rashid bezeichnet wird.

Zumal die Zustände, die zur Zeit des unglücklichen Muʿtazz im Chalfate hervortraten, rangen den arabischen Dichtern jener Zeit manchen Schrei des Entsetzens ab. Sie waren freimüthig genug, die Dinge beim rechten Namen zu nennen.

- „Sie (die Turken) stiften Aufruhr und dadurch wird unser Reich zertrümmet und unsere Herrschaft ist in derselben nichts mehr als ein Gast;
 „Die Turken sind Inhaber der Herrschaft geworden, und alle Welt hat zu schweigen und zu gehorchen;
 „Nicht dies ist der Weg, auf welchem ein Reich in Ordnung bleibt, nicht kann da ein Feind bekriegt werden und Eintracht herrschen“¹

Und ein anderer:

- „Fort sind die Freien, sie sind vernichtet und verloren, die Zeit hat mich unter Barbaren versetzt;
 Man sagt mir. Du weilst zu viel zu Hause; ich sage weil das Ausgehen keine Freude bringt.
 Wen treffe ich denn, wenn ich mich umsehe? Affen, die auf Satteln reiten!“²

Diese Fremdherrschaft, auf welche die arabischen Feinde der ʿabbāsiden Dynastie als ein Zeichen der Unfähigkeit derselben hinweisen konnten, als auf ein Regiment, das vergeudet wird zwischen Turken und Dejemiten,³ nahm in der Folgezeit immer mehr überhand. Durch das Emporkommen von selbständigen Dynastien innerhalb des Chalfats ward nicht nur die Macht des letztern, sondern auch die der Nation, der diese Institution entstammte, zurückgedrängt und gebrochen. Im IV Jhd. irren Abkömmlinge des ʿabbāsiden Geschlechts an den Höfen der neuen Dynasten als schmeichlerische Dichter herum und bewerben sich um untergeordnete Posten in der Administration.⁴ Es dient zum Ruhme des arabischen Dichters des IV. Jhd's, Al-Mutanabbî, dass er tiefen Sinn bekundet für diesen Verfall seiner Nation. Wir begegnen in seinen Dichtungen dem Entsetzen über die herrschenden nationalen Verhältnisse, das sich bis zur Aufreizung der kriegerischen Begierde steigert⁵ gegen die Herrschaft der Barbaren, denen das arabische Element geistig und moralisch weit überlegen war

1) Al-Maʿūdî VII, p 378, 5 400, 6. 401, 9.

2) Ibn Lenkak (st 300) in *Jatimat al-dahr* II, p 118, vgl ʿAbd allāh al-Isfahānî, *ibid* III, p 127.

3) Muhammed ibn Hânî' ZDMG. XXIV, p 484, v. 2.

4) *Jatimat al-dahr* IV, p 84 ff. 112, man vgl jetzt über die Stellung der Familienmitglieder der ʿAbbāsiden. Kremer, Ueber das Einnahmebudget des ʿAbbāsidenreiches (Wien 1887) p 13 Anm.

5) *Dîwân des Mutanabbî* 19 22 ff, ed. Dieterici I, p 57.

„Die Menschen — so sagt er — erhalten ihren Werth durch ihre Herrscher, kein Heil aber ist dem Araber, den Barbaren beherrschen,
 „Die weder Bildung noch Ruhm besitzen, weder Schutzbündniss noch Treue
 „Wohn du nur deinen Fuss setzen mogest, findest du Menschen, die von Knechten gehütet werden, als waren sie eine Heerde Vieh.“¹

Aber solche poetische Ergüsse konnten nur wenig Einfluss üben auf die Wiedererweckung geschwundener Grösse.

Das Araberthum war auf allen Linien im Niedergang begriffen.

II

Eine solche politische und sociale Atmosphäre war dem Hervortreten und der Verbreitung jener Tendenzen, welche die schu'ibitische Partei vertrat, nicht ungünstig. Während früher das Maximum dessen, was die Pietisten anstrebten, dies war, die Araber an die Achtung der fremden Nationalitäten im Islam zu gewöhnen, konnten nun diese Elemente mit heftiger Aggressive gegen die arabische Rasse vorgehen, und die Theologen fühlten sich nun wieder genöthigt, Traditionen zu lehren, in welchen die Achtung der Araber empfohlen wird. Es ist für den Entwicklungsgang der Stellung der Nationalitäten im Islam nicht wenig belehrend, diesen Traditionensätzen Aufmerksamkeit zu schenken. Sie lassen z. B. den Propheten zu dem Perser Salmân — die Wahl des Angeredeten war für diesen Anlass besonders passend — sprechen: „Sei mir nicht gram, damit du (durch dies Gefühl) nicht deine Religion verlassest.“ Da sagt Salmân „Wie könnte ich dir denn auch gram sein, da uns doch Gott durch dich die rechte Leitung geschenkt hat?“ „Wenn du den Arabern gram bist — lehrt hierauf der Prophet — so bist du auch mir selbst gram.“ — Und den 'Othmân b. 'Affân lasst man im Namen des Propheten lehren: „Wer die Araber krankt, der hat keinen Antheil an meiner Fursprache und den erreicht nicht meine Liebe.“² In solchen Fictionen, die zur spätesten Schicht der Traditionenbildung gehören, spricht sich die Stellung der Theologen zu jener im Kreise der nichtarabischen Muhammedaner immerfort mehr und mehr überhandnehmenden Geistesströmung aus, das arabische Element herabzusetzen und die durch zwei Jahrhunderte von jener Seite her erlittene Zurücksetzung heimzuzahlen. Sie sollten ein Gegengewicht bieten gegen den in älteren Erdichtungen zur Geltung gekommenen Gesichtspunkt, in welchen das Gefühl der 'Agam seine theologische Stütze suchte und fand, und von welchen wir oben S. 115 Proben gesehen haben. Es ist merkwürdig, dass es dieselben Traditionen sind, welche die Châri-

1) Diwân des Mutanabbî 58: 2—4, ed Dieterici I, p. 148

2) Maşâbih al-sunna II, p. 193.

giten in Afrika zur Geltung brachten, um die Berechtigung der persischen Dynastie der Rustemiden in Tâhart (Mitte des II. Jhd) gegenüber dem arabischen Chalfat zu erweisen,¹ ein Beweis mehr für die S. 138 hervorgehobene Wahlverwandtschaft zwischen diesen politisch-religiösen Dissenters und den Tendenzen der Shu'ûbiyya.

Derselben Gruppe von theologischen Kundgebungen, welcher solche Traditionen angehören, sind auch jene apokryphen Aussprüche des Propheten anzureihen, in welchem — wohl gegenüber dem Ueberhandnehmen persischer und türkischer Sitte — die Nachahmung der 'Aġam-Sitten verboten oder mindestens gemissbilligt wird. Bereits in alterer Zeit ausgesprochene Missbilligungen werden jetzt damit verstärkt, dass man den Gegenstand der Missbilligung als Sitte der A'ġim darstellt, denen ähnlich zu sein man vermeiden solle, sowie man früher darauf Gewicht legte, die Sitten von Christen und Juden zu vermeiden.² Dahin gehören nicht nur Sitten, welche mit religiösen Momenten in Verbindung stehen, sondern auch Gewohnheiten des alltäglichen Lebens, wie z. B. das Aufstehen als Ehrenbezeugung,³ die Benutzung von Messern bei den Mahlzeiten — was gleichfalls als specifisch persische Art verpont wird —, einige Details der Toilette, der Rasirkunst und viele andere Dinge, unter denen auch die Benutzung des Leoparden als Reitthier⁴ erwähnt wird.⁵ Die Gelegenheit, gegen die Nachahmung der fremdländischen Sitten zu eifern, war wohl auch bereits in früherer Zeit gegeben,⁶ eine religiöse Frage wird man aber

1) In der von Emile Masqueray übersetzten *Chronique d'Abou Zakaria* (Paris 1879) p. 4—10 findet man die Zusammenstellung dieser Traditionen und Koranstellen, denn auch solche wurden von den Theologen der afrikanischen Chāngiten herbeigezogen, namentlich 5· 59, 48· 16

2) Vgl. Gratz' *Monatsschrift* 1880, p. 300 ff

3) Wenn man das Traditionenmaterial vergleicht, in welchem das Aufstehen als Ehrenbezeugung verboten oder gemissbilligt wird, so wird man den Eindruck empfangen, dass die Motivierung, wonach das Aufstehen Sitte der A'ġim sei, spätern Ursprungs sei, als die zu Grunde liegende Anschauung selbst. Aus B. Isti'dân nr 26 kann man folgern, dass in alterer Zeit diese Art der Ehrenbezeugung ganz unbedenklich schien. Ich lasse hier die Stellen folgen, an welchen man das hierher gehörige Material aufgeführt findet. Al-Gazālî, *Ihjâ'* II, p. 198, Al-Kaṣṭalânî IX, p. 168, Aġ. VIII, p. 161; vgl. *Kitâb al-âddâd* p. 185, 5 v. u., Al-'Ikd I, p. 274. Ueber den Handkuss als Ehrenbezeugung *ibid* p. 166.

4) Man vgl. Mme Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane* (Paris 1887) p. 528, über die häusliche Verwendung dieses Thieres bei den Bewohnern des Shaṭṭ al-'arab.

5) Al-Siddîkî fol. 134^b—142.

6) Zu beachten ist Hassân, *Dîwân* p. 91, 5 v. u. Doch war dies nicht selten, ein Dichter, der noch die gute alte Zeit gesehen, stellt sich dem Mâ'mûn in fremd-

daraus nicht gemacht haben. Die hier in Betracht kommenden Kundgebungen tragen vermöge ihres Zusammenhanges mit Pseudoprophetien, welche das politische Ueberhandnehmen fremder Elemente verkünden, das Gepräge ihres Ursprungs in der Zeit des Verfalls der 'abbāsīdischen Machtvollkommenheit. In früheren Zeiten scheinen die nun zur Geltung kommenden Bedenken noch nicht in den Vordergrund getreten zu sein. Vielmehr beruft sich der Prophet in einer bei Mālik b Anas angeführten Tradition auf eine Lebensgewohnheit der Griechen und Perser,¹ um die Zurückhaltung einer Verfügung zu motiviren, die zu erlassen er früher im Sinne geführt haben soll.²

III.

Die Geistesströmung, welche uns hier beschäftigt, ist nicht ohne innern Zusammenhang mit jener politischen und literarischen Renaissance des Perserthums, welche, gefordert durch das Auftauchen autonomer Staatengebilde in Centralasien das persische Nationalbewusstsein wieder erweckte und die nationalen und literarischen Ueberlieferungen des Perserthums neu belebte.³ Die neu auftauchenden Dynasten fanden für ihre Bestrebung nach autonomer Staatengestaltung eine Stütze in dem wieder aufkeimenden Nationalitätsbewusstsein der dem Islam unterworfenen mittelasiatischen Völker und sie hatten nichts dagegen, wenn man in ihnen die Tradition der persischen Nationalfürsten sich fortsetzen sah und sie den Chosroen gleichstellte.⁴ Die Erscheinungen dieser nationalen Renaissance boten einen festen Ruckhalt für jenen literarischen Kampf der muhammedanischen Perser gegen das Araberthum, welchen die Shu'ūbiyyabewegung beförderte.

Bevor wir diese literarischen Erscheinungen zur Sprache bringen, wollen wir noch einer Beobachtung Raum geben. Die Freiheit, die sich die Nationalitäten im Islam in jenen Zeiten, welche oben geschildert wurden, herausnehmen konnten, wurde zwar vorzugsweise von den Persern benutzt — sie waren ja neben den Arabern das hervorragendste geistige

landischer Kleidung vor, Al-'Ikd I, p 170. Man vgl auch einen Ausspruch ibid. I, p 69 unten, wo die arabische Art der Kleidung, des Reitens, des Bogenschessens u. s. w. im Gegensatz zur Bequemlichkeit und der persischen Art anempfohlen wird.

1) Interessant ist es zu sehen, dass Al-Zuḡḡānī aus Fārs mit aller Gewalt Araber machen will. aḥlāt min Taglib, die diesen Namen angenommen haben.

2) Al-Muwatṭa' III, p 94, Muslim III, p 346. Bei Al-Buchārī habe ich die betreffende Tradition nicht gefunden.

3) Vgl. Schack, Heldensagen des Firdūsī, 2. Aufl., p. 21 ff. und die dort angeführte Abhandlung von Julius Mohl

4) Ag XVII, p. 110, 8.

Element des muhammedanischen Reichs —, aber es scheint, dass auch Nicht-Perser theilhaben an der Kühnheit, mit der man dem Araberthum jetzt entgegentreten zu können glaubte.

Besondern syrischen Patriotismus scheint der Dichter Dik al-Ginn (st. 235/6) vertreten zu haben; er stammte von einem gewissen Tamim ab, der nach der Schlacht von Mu'ta den Islam annahm. Dieser Dichter war ein shu'ûbitischer Eiferer gegen das Araberthum. „Die Araber — so sagte er — haben gar keinen Vorrang vor uns; denn uns alle vereinigt die Abstammung von Abraham; wir sind ebenso Muslime geworden wie sie selbst; tödtet einer von ihnen jemanden von uns, so wird er mit dem Tode bestraft; nirgends hat Gott verkündet, dass sie einen Vorzug vor uns haben.“¹ Er empfand soviel Anhanglichkeit an seine Heimath, dass er die Provinz Symen niemals verliess, weder um den Chalifenhof aufzusuchen, noch aber, nach Art der Dichter, sich anderswo herumzutreiben.

Die Form der Tradition hat auch in dieser Hinsicht den Beruf bethätigt, manchen in einzelnen muhammedanischen Kreisen sich regenden Ideen als Stütze zu dienen oder dieselben in Kurs zu bringen. Dem herabgewürdigten Kreise der Nabatäer² scheint folgende sicherlich tendentiöse

1) Ag XII, p 142 Es ist selbstverständlich, dass ein solcher Mensch auch den Rassenhass zwischen Kejsiten und Jemeniten verdammen musste. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung sein Gedicht *ibid* p 149, welches durch das Ereigniss hervorgerufen wurde, dass die jemenitischen Einwohner von Emessa einen Prediger von nordarabischer Abstammung absetzten.

2) Sowohl die Reste der aramaischen Bevölkerung Syriens und Mesopotamiens als auch jene, „die sich“ — nach Art jener Nabatäer — „niedergelassen, Ackerbau und Gewerbe treiben, die Stammesangehörigkeit wenig achten und sich mit Hiloten mischen“ (Sprenger, *Alte Geographie Arabiens*, p 233). In beiden Fällen ist Nabataer im Munde des echten Arabers eine schimpfliche Bezeichnung (nabbatahu, Ag XIII, p. 73, 12, ja nabatî *ibid*. XVIII, p. 182, 22), vgl. das Gedicht des Hurejth b. 'Annâb gegen die Banû Thu'al (dieselben werden von Imrk 41 mit allen Ehren überhaufft und Hâtim leidet sich mit Stolz von ihnen ab Ag XVI, p 107, 3); Ham p. 650, besonders v 5 (dyâfijjatun kulfun), oder aus späterer Zeit Jâkût II, p. 355, 16 nâsib nabîtahâ, Ag XII, p 39, 18 fa-sîrû ma'a-l-anbâtî. Man sagt von ihnen, dass sie die Knechtschaft mit Geduld ertragen (Hassân p 54, 14) und sie werden als Exempel angeführt, wenn man von gemeinen Leuten sprechen will (Ibn Hish. p. 306 ult.), Nabî ist Gegensatz zu chjâr al-kaum (die besseren Menschen, Gazîrat al-'arab p 104, 22). Ein Falscher des die sudarabischen Stamme preisenden Gedichtes des Dî'âl, der die Kurejsiten herabsetzen will, sagt von ihnen in einer interpolirten Verszeile ma'sharun mutanabbîtîna (Ag XVIII, p 52, 1), während sonst Nabataer Gegensatz von Kurejsch, *ibid* XI, p. 4, 6. Al-Shâfi' soll gesagt haben. Dreierlei Menschen giebt es, welche dich verachten, wenn du sie ehrest, und dich ehren, wenn du sie erniedrigst: das Weib, der Sclave und der Nabataer (Al-Ġazâlî, *Ihja'* II, p 39). Abû Nuchejla erwähnt die Nabataer von Mesopotamien

Ueberlieferung ihren Ursprung zu verdanken, welche den Zweck verfolgt, zu zeigen, dass auch die Nabatäer würdig sind, an den Befugnissen der Reichsherrschaft theilzunehmen — eigentlich ein chängitischer Gedanke. 'Ubejda al-Salmānī berichtet: „Ich habe den 'Alī sagen hören: Fragt jemand, welcher Abstammung wir seien, so mag er denn wissen, dass wir Nabataer sind aus Kūthā.“¹ 'Ubejda al-Salmānī (st. 72) ist hier wohl nur vorgeschoben, um der Erdichtung Glaubwürdigkeit zu verleihen; in der Liste der Tradenten derselben finden wir den Harrānmer Ma'mar [b. Rashīd].²

Die Nabatäer, welche durch den Hinweis auf ihre glorreiche, an das babylonische Reich anknüpfende Tradition die von den Arabern erlittene Herabsetzung zurückzuweisen sich bestrebten, fanden auch in den Kreisen der Philosophen ihre Anwälte. Die Philosophen Dirār b. 'Amr al-Ġatafānī³ und Thumāma b. al-Ashras (st. 213) nahmen sich ihrer Sache an und lehrten, dass die Nabatäer im Wettstreit mit den Arabern in Ehren bestehen können. Al-Mas'ūdī, dem wir die Kenntniss dieser Thatsache verdanken,⁴ fügt hinzu, dass der berühmte Literator und Philosoph Al-Ġāhiz auch zur Lehrmeinung der Dirāriten gehalten habe; und in der That erwähnt dieser Schriftsteller in seinem Kitāb al-ḥejwān den Umstand, dass ihn viele Zeitgenossen beschuldigen, zu dieser Secte zu gehören, weil er ihre Ansichten anführt.⁵ Die von Dirār vertretene Lehre von der Vorzüglichkeit der Nabatäer vor den Arabern — eine Lehre, wegen deren man ihn, trotzdem er seiner Abstammung nach Araber war, unter die Shu'ūbīten rechnet⁶ — äussert sich auch in seiner Stellung zur Grundfrage der muhammedanischen Staatslehre: der Frage des Chahfats. Von ihm wird nämlich die These überliefert, dass zwischen einem Kurejshiten und einem Nichtaraber⁷ (Ibn Hazm sagt: Abessymer, Al-Shahrastānī. Nabataer), welche gleichzeitig für die Chahfatenwürde vorgeschlagen werden, wenn beide durch ihre Anhäng-

(besonders: Harīn, Hīt, Mosul und Takrīt) mit dem besondern Epitheton „welche die Häuser verkaufen und Linsen essen“ Ag XVIII, p 144, 7. Ein ihnen eigenthümliches Spiel (fatrag) bei Kremer, Beitr zur arab Lexicographie I, p 17

1) Jākūt IV, p 318 2) st 153 Tabakāt al-huff V, nr 26.

3) Dieser Mu'tazilī stimmt nach Ibn Hazm (Leidener Hschr Warner nr 480, Bd II, fol. 72*) mit den Chāngiten auch darin überein, dass er die Grabesstrafen ('adāb al-kabr) leugnet

4) Prairies d'or III, p 107.

5) Hschr. der Wiener Hofbibliothek N F. nr 151, fol. 3*.

6) Al-'Iqd III, p 445

7) Al-Nawawī zu Muslim IV, p 265 wird die Lehre Dirār's erwähnt (sachāfat Dirār); in diesem Citat bezieht sich die Lehre des D im allgemeinen auf „Nicht-kurejshiten, als da sind Nabataer und andere“ (gejr al-kurashijī min al-nabat wa-gejrnhim), vgl Al-Māwerdī ed Enger p. 5, 2 v. u. ġamī'al-nās: alle Menschen.

lichkeit an das heilige Gottesbuch und an die Sunna die Eignung für diese Würde besitzen, dem Nichtaraber entschieden der Vorzug einzuräumen sei“ und zwar mit der etwas rabulistischen Motivirung: „weil man den Nabatäer resp den Abessymer für den Fall, dass sie sich als unwürdig erwiesen, leichter absetzen könne.“¹

Aber den weitaus bedeutendsten Ausdruck fand die nichtarabische Reaction gegen das Araberthum in diesen Kreisen zu jener Zeit, in der diese Reaction allenthalben laut zu werden begann, in einer vielumstrittenen Fälschung des Ibn Wahshyja, welche als „Nabatäische Landwirthschaft“ bekannt ist und deren literarischer Charakter seit Alfred v. Gutschmid's abschliessenden Untersuchungen² nicht mehr in Frage kommen kann. Dies Buch, das im III Jhd. entstand, muss als das hervorragendste Document nabatäischer Schu'ûbyja betrachtet werden, und als solches zeigt es sich uns auch in der Charakteristik, die der Vertheidiger seines authentischen Werthes von der Tendenz derselben entwirft. „Ibn Wahshyja, beseelt von einem grimmigen Hasse gegen die Araber und voll Erbitterung über die von denselben gehegte Verachtung gegen seine Stammgenossen, entschloss sich, die unter denselben erhaltenen Ueberreste der altbabylonischen Literatur zu übersetzen und zugänglich zu machen, um dadurch zu zeigen, dass die Vorfahren seiner von den Arabern so tief verachteten Stammgenossen eine hohe Cultur besessen und durch ihre Kenntnisse viele Volker des Alterthums übertroffen haben“³ Der Verfasser wollte der Bedeutungslosigkeit der alten Araber in Wissenschaft und Cultur die grossen Leistungen seiner Rasse auf diesem Gebiete gegenüberstellen, um hiedurch dem bodenlosen Dunkel der herrschenden Rasse zu begegnen.

In dieser Bewegung der Geister war es den hervorragenden Vertretern der Nationalitäten auch nicht immer gerade darum zu thun, im Interesse ihrer eigenen Nationalität zu arbeiten; demselben wurde ja mittelbar auch dadurch gedient, wenn man zu Gunsten einer andern im Islam emporgekommenen Nationalität thatig war. Entscheidend war ja in erster Reihe die Darlegung des negativen Momentes, dass es nicht ausschliesslich die Araber sind, denen der Anspruch auf Herrschaft und Hegemonie im Islam zukomme. Es ist bemerkenswerth, dass es harrânische Gelehrten sind, deren Betheiligung in shu'ûbistischem Sinne zu Gunsten der Nationalität

1) Ibn Hâzim ibid Bd II, fol. 82^b; Al-Shahrestânî p 63

2) Die nabataische Landwirthschaft und ihre Geschwister, ZDMG Bd. XV (1861), Noldeke, Noch Einiges über die nabataische Landwirthschaft, ib. Bd XXIX (1875), p 445 ff

3) Chwolsohn, Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen (St. Petersburg 1859), p 9; Gutschmid l c p. 92.

der Dejemiten in der Literatur bezeugt ist. Diese literarische Wirksamkeit sollte zwar zuvörderst den Herrschern aus der Dynastie der Būjiden, bekanntlich einem dejemitischen Geschlecht, zu Gute kommen, welche alle möglichen Mittelchen daran gesetzt zu haben scheinen, neben den arabischen Chalifen gleichwerthig erscheinen zu können. Haben sie sich ja auch eine arabische Abstammung andichten lassen¹ — ein Kunstgriff, welchen viel später auch die tscherkessischen Sultane in Aegypten nicht unversucht liessen² — und die Vorgeschichte ihres Hauses an diese Genealogie angepasst. Der berühmte Arzt Sinān, Sohn des Thābit b. Kūrā (st. 321), verfasste ein Buch, welches sich den „Ruhm der Dejemiten, ihre Genealogie ihrer Ursprünge und Ahnen“ zum Vorwurf setzte,³ und ein anderer harrānischer Gelehrter, der Schöngest Irbrāhīm b. Hilāl (st. 384), verfasste ein Kitāb al-tāġī im Auftrag des Būjidenfürsten, voller tendentiöser Erdichtungen.⁴ Al-Thaʿālibī erwähnt in seiner „Edelperle des Zeitalters“ dieses Buch sehr häufig. Da wurden vom Islam bezwungene Ortschaften als solche vorgeführt, welche die neue Religion freiwillig annahmen; dies sollte zum Nachweise dessen dienen, dass man den Islam den fremden Nationen nicht aufzuzwingen brauchte, dass sie demnach in muhammedanischer Hinsicht keine Zurücksetzung verdienen.⁵ Es passte den harrānischen Gelehrten sehr gut zu ihrer eigenen Tendenz, den Werth nichtarabischer Nationalitäten rühmlich hervortreten zu lassen. Dadurch konnte ja die Berechtigung ihres eigenen Festhaltens an den nationalen Ueberlieferungen immerhin nur gewinnen.

Auch das koptische Element in Aegypten hat Antheil genommen an der im islamischen Reiche sich regenden Reaction der alten Nationalitäten gegen die Aspirationen des alle nationalen Individualitäten verschlingenden Araberthums. Sowie man in aramäischen Kreisen zu diesem Zwecke eine nabatäische Literatur fingirte, so entstanden auch Bücher der Kopten, in welchen, nicht ohne gegen den Arabismus gerichtete Tendenz, die Grossthaten der alten Aegypter geschildert wurden. Durch solche Versuche sollte der

1) Al-Masʿūdī VIII, p. 280; Al-ʿIkd II, p. 58—9; Wustenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen, p. 109. Sie führten ihren Stammbaum auf Isak (Jahūdā b. Jaʿkūb b. Ishāk) zurück. Al-Fachrī p. 325.

2) Vgl. nr. 106 im Catalogue d'une collection de Manuscrits appartenant à la Maison Brill rédigé par Houtsma — 1886 — p. 21. Das Bestreben, fremde Nationen mit arabischen Stammbäumen auszurüsten, wird in einem satirischen Gedicht des Abū Būġejr gegeißelt (Al-ʿIkd III, p. 300), vgl. oben S. 143.

3) Ibn Abī Usejbīa ed. A. Müller, I, p. 224.

4) Dies folgt aus seinem Selbstbekenntniss bei Al-Thaʿālibī, *Jatīmat al-dahī* II p. 26; vgl. Abulfeda, *Annales* II, p. 584.

5) Jākūt IV, p. 984 u. d. W. Huzu findet man ein Beispiel.

Beweis erbracht werden, wie das prahlerische Araberthum, das sich auf dem Boden der altägyptischen Cultur breit machte, von den geistigen und materiellen Schöpfungen der alten Beherrscher des Landes, den Ahnen des unterdrückten und zurückgedrängten Koptenthums, das mit seinem Uebertritt zum Islam die Ueberlieferungen seiner Ahnen nicht hinter den Rücken geworfen hatte,¹ weit übertroffen wird. Von dieser Literatur ist uns nichts Zusammenhängendes übrig geblieben, wohl aber Citate aus derselben in späteren Schriften. Baron v. Rosen hat gelegentlich der Besprechung solcher in einem Werke des VI. Jahrhunderts häufig vorkommenden Citate auf den Zusammenhang dieser verschollenen Literatur mit der shu'ûbitischen Bewegung im Islam hingewiesen.²

IV.

Den grössten Antheil an der literarischen Bethätigung dieser Bewegung, welche auf die Gleichachtung der nichtarabischen Nationalitäten im Islam gerichtet ist, nahmen aber unstreitig die Muhammedaner persischer Rasse. Es ist nicht zu verwundern, dass uns die shu'ûbitische Literatur nur in spärlichen, wenn auch in ihrer Art bezeichnenden Spuren und Resten erhalten ist. Waren doch die Anhänger der Shu'ûbiya zumeist in religiöser Beziehung anrühige Menschen, sogenannte Zendike; und es ist ja bekannt, dass die seit dem V—VI. Jhd. d. H. überhandnehmende kirchlich-pietistische Stromung in der Literatur der Erhaltung ketzerischer und schismatischer Schriften nicht günstig war.

Aber wir bewundern den freien Ton, den die Shu'ûbiten in den uns erhaltenen Resten ihrer schriftstellerischen Producte anschlagen. Während zur Zeit der Umajjaden es für den von shu'ûbitischen Ideen beseelten Dichter Ismâ'il b. Jâsâr, der die vormuhammedanischen Araber und ihre barbarischen Sitten verhöhnte,³ gefährlich wurde, auf seine persische Ab-

1) Vielleicht stehen mit dieser Bewegung jene Nachrichten im Zusammenhang, welche bei Chwolsohn, *Die Ssabier* I, p 492 ff angeführt sind.

2) *Notices sommaires des Manuscrits arabes du Musée asiatique* I, p. 172.

3) *Ag. IV* p 120

„Gar manch' gekrontes Haupt nenne ich meinen Ohm, Erhabene von edlem Stamm, Sie werden „Perser“ genannt, entsprechend ihrer hervorragenden Abstammung (vgl. Ibn Badrûn ed Dozy p. 8, 7)

So gieb denn auf, o Imâm, dein Prahlen gegen uns, so lass denn sein die Ungerechtigkeit und rede die Wahrheit:

Während wir unsere Tochter erzogen, habt ihr euere Tochter in den Sand begraben.“ „Ja wohl — entgegnete ein Araber darauf — ihr brauchtet eure Tochter, wir aber nicht“ (Anspielung auf die den Persern zur Last gelegte Blutschande)

stammung mit Hochgefühl zu pochen,¹ konnten zur Zeit der 'Abbāsidenherrschaft Gelehrte, Dichter und Schongeister der arabischen Nationalität mit aller Freiheit² ihren iranischen Ahnenstolz entgegensetzen. Wurden ja unter den Nachkommen der ehemaligen persischen Aristokratie die Stammbäume der Ahnen mit ebensolcher Sorgfalt überliefert, „wie die Abkömmlinge der Kaḥṭān und 'Adnān die ihrigen pflegten.“³ Vom berühmten Grammatiker Jūnus b. Ḥabīb (st. 185), den auch Wüstenaraber aufsuchten, um von seiner arabischen Sprachgelehrsamkeit zu profitieren, wird erzählt, dass er auf seine persische Abstammung mit Stolz hinwies;⁴ der Redner und Theologe Muḥammed b. al-Lejth, ein Maulā der umajjadischen Familie, der seinen Stammbaum bis auf Dārā b. Dārā zurückführte, konnte zur Zeit der Barmakiden seine Vorliebe für Perser an den Tag legen, und wahrscheinlich nannten ihn die Orthodoxen schon deswegen einen Zendiḳ, obwohl er ein Buch schrieb zur Widerlegung dieser Ketzerei;⁵ und der berühmte Geheimsecretair des Ma'mūn und Director des „Schatzes der Weisheit“, Sahl b. Hārūn aus Destmejsān, schrieb eine grosse Anzahl von Büchern, in welchen er seinem Fanatismus gegen die Araber zu Gunsten der Perser Ausdruck gab. Er ist wohl der hervorragendste Shu'ūbite seiner Zeit, und eine literarische Curiosität, durch die er berühmt geworden, wird wohl auch in Zusammenhang stehen mit dem Bestreben, die Ideale des Araberthums ins Lächerliche zu ziehen. Nur so kann es zu verstehen sein, dass dieser Sahl eine Reihe von Abhandlungen über den Geiz schrieb; nach einer andern Angabe schrieb er ein selbständiges Buch,⁶ in welchem er die Freigebigkeit schmāht und den Geiz rühmt.⁷

„O Bewohner von Mejsān — so ruft er seinen Stammesgenossen zu — Gott zum Gruss, die ihr von gutem Stamm und gutem Aste seid!

Eure Gesichter sind aus Silber, gemengt mit Gold, eure Hände sind wie der Regenguss der Ebene;⁸

1) Kremer, Culturgeschichte I Streifzuge p. 29 f.

2) Nicht recht glaubwürdig klingt es, wenn der Verfasser des Fihrist p. 120 erzählt, dass solche Neigungen von den Barmakiden gemissbilligt wurden.

3) Al-Mas'ūdī II, p. 241

4) Flügel, Grammat. Schulen der Araber, p. 36.

5) Fihrist 120, 24 ff.

6) Al-Husri III, p. 142. Dort wird als Anlass dieses Buches das Bestreben Sahl's angeführt, die Kraft seiner Eloquenz gerade an einem so paradoxen Stoff zu erweisen. Fihrist, ibid 4. Eine Risāla von ihm zu Gunsten des Geizes ist in extenso mitgetheilt Al-'Ikd III, p. 335.

7) Die Lobpreisung des Geizes und Missbilligung der Freigebigkeit wird auch dem andalusischen Gelehrten Abū Ḥajjān nachgesagt, Al-Makkarī I, p. 830 oben.

8) Hier wäre also dennoch die Freigebigkeit gerühmt.

Will denn Kelb, dass ich mich zu seiner Verwandtschaft zahle? gar wenig Wissenschaft ist zu finden bei den Hunden.¹

Glaubt denn dies Volk, dass ein Haus auf hohem Gipfel, in die Sterne ragend, als wäre es selbst ein Stern,

Nur eben soviel gelte, wie ein harenes Zelt in der Mitte der Ebene, in dessen Räumen Vieh und Mistkafer hausen?²

Dies war die Zeit, in welcher arabische Dichter von persischem Geschlecht in der edeln Sprache der Kurejsiten, die sie als Meister beherrschten, Protest einlegen konnten gegen die Selbstüberhebung der Araber. An ihrer Spitze steht der shu'ûbitische Poet Basshâr b. Burd (st. 168), von dem nicht nur prahlende Gedichte mit Bezug auf seine Abstammung von den „Kurejsh der Perser“,³ sondern auch beissende Satire gegen die Araber überliefert ist,⁴ eine Satire, die wohl in den nationalen Kreisen, denen der Dichter angehörte, viel recitirt worden sein mag; denn fast zwei Jahrhunderte später hören wir ihren Wiederhall von einem Dichter, in welchem die persische Nationalklage gegen die Araber ihren letzten Ton hören lässt, von Abû Sa'îd al-Rustamî:⁵

„Die Araber rühmen sich, die Herren der Welt und die Gebieter der Völker zu sein.

„Warum brusten sie sich nicht heber damit, dass sie geschickte Schaf- und Kameeltreiber sind?“

„Fragt man nach meiner Abstammung — sagt derselbe Dichter — so bin ich vom Stamm des Rustem,

„aber mein Lied ist von Lu'ejj b. Gâlib“

„Ich bin jener, den man öffentlich und insgeheim kennt

„Als einen Feiser, den die Arabisierung (al-ta'îib) an sich zog

1) Das Wortspiel Kelb (arabischer Stammesname) und Kelb (Appellativname = Hund) wird zu ironischen Zwecken oft verwendet. Vgl. meine Zâhirîten p. 179.

2) Al-Husrî II, p. 190

3) Vgl. Ibn al-Fakîh p. 196, 9 „Kurejsh einer Nation“ pflegt man die hervorragendste und vorzüglichste Gruppe derselben zu nennen. Auch Sudaiaber gebrauchen diese Redensart, die Duhma werden von ihnen wegen ihrer Tapferkeit und ihrer hervorragenden Tugenden „die Kurejsh unter den Hamdâmstammen“ genannt (Gazîrat al-arab p. 194, 24.

4) Aġ III, p. 21–33 Ueber diesen Dichter s. Kremer, Culturgesch. Streifzüge, p. 34 f

5) Zeitgenosse des Sâhib ibn 'Abbâd (st. 385), zu dessen Ruhm er viele Kasiden dichtete, aus welchen ein Stück bei Ibn Chalik nr. 95 (I, p. 133) und nr. 684 (VII, p. 160) zu finden ist, andere Mittheilungen aus seinen poetischen Werken sind bei Al-Husrî III, p. 13 und im Keshkûl p. 163 f. geliefert

6) Al-Tha'âbbî, Vertrauter Gef. d. Einsamen, p. 272, nr. 314

7) Jatîmat al-dahî III, p. 129, 17, vgl. über seine Abstammung ib. p. 130, 12

„Wohl weiss ich, wenn ich die Lösung¹ rufe,
„So ist mein Ursprung klar, und hart mein Holz.“²

In einer ältern Generation hätten Leute seinesgleichen nicht viel Staat mit dem persischen Shi'âr gemacht; recht gerne hätten sie ihn vor den eifersüchtigen Genealogen verheimlicht und sich mit aller Kraft in einen arabischen Stamm eingeschmuggelt.

In diese Gruppe von Dichtern gehört der aus Sogdiana stammende Ishâk b. Hassân al-Churramî (st 200). Er weist mit Stolz darauf hin, dass in Sogd sein Ursprung sei und dass es seinen Werth nicht beeinträchtigt, dass er nicht Juhâbir oder Ġarm oder 'Ukl unter seinen Ahnen rechne;³ ja er geht noch weiter und macht sich zum Dolmetsch des persischen Hochgefühls und zum Ausdruck der Ansprüche, welche die gebildeten Perser innerhalb des Islam den Arabern gegenüber erheben.

„Es haben beschlossen die Ma'add (Nudaraber) alle, Jung und Alt, und die Kahtân (Sudaraber) sammt und sonders.

Dass sie meine Habe rauben, aber den Raub derselben wehrt ab ein Schwert mit feiner Schneide und wohlgeglattet;

Ich rief zu Hilfe Ratten aus Merw und Balch, ruhmreiche unter den edeln Männern
Aber ach! der Wohnsitz meines Volkes ist nicht nah, so dass nur viele Helfer kommen konnten

Denn mein Vater ist Sâsân, Kîsra Hormus-sohn und Châkân ist, wenn du's wissen willst, mein Vetter

Im Hendenthum haben wir die Nacken der Menschen beherischt; Alles folgte uns unterwürfig, als wurden sie mit Stricken gezogen

1) shî'ârî, d. h. meine richtige persische Abstammung, die aus meinem Lösungswort klar wird, vgl. oben p. 61.

2) Jatîma I. c. p. 135, 8. Zu den letzten Worten (wa-'ûdî salîb) ist zu vgl. Ag. II, p. 104, 6ff., XIV, p. 89, 9, Ham. p. 474 v. 3 und der Comment., sowie auch der Ausdruck eines ältern Shu'ûbiten Ag. IV, p. 125, 20, welcher sich ruhmte, „dass sein Holz nicht schwach ist (mâ 'ûdî bidî chawarîn, vgl. fi-l-'ûdî chawar Al-Muwasshâ ed. Brunnow p. 19, 3) am Tage des Kampfes.“ Die Vergleichung dieser Stellen zeigt, dass sich diese Redensart auf die ruhmreiche Abstammung bezieht, deren sich der Held vor dem Kampfe brüstet (vgl. oben p. 54). Für den Gebrauch von 'ûd in solchem Sinne, Jâkût III, p. 472, 3 wa' achwâlunâ min chejr 'ûdin wa min zandî, und ibid. IV, p. 177, 19. Bemerkenswerth ist auch Al-Farazdak ed. Boucher, p. 18, 6—7 und das Gedicht des Hammâd 'Ağrad über Abû Ġa'far al-Mansûr, Al-'Ikd I, p. 120, wo dieser Begriff weiter ausgesponnen ist. Dem Dichter Abû 'Ujeina erwiesen sich zwei Männer aus derselben Familie in entgegengesetzter Weise, der eine freigebig, der andere filzig. „Dâwûd verdient Lob, du aber verdienst Tadel; dies ist doch wunderbar, da ich doch aus (einem) Holze seid (wa'antumâ min 'ûdin). Aber dasselbe Holz wird zu Hälfte für Moscheen gespalten, die andere Hälfte aber für jüdische Latrinen; du bist für die Latrine, jener für die Moschee“ u. s. w. Ag. XVIII, p. 22, 21.

3) Jâkût III, p. 395 f.

Wir haben euch erniedrigt und richteten über euch, so wie es eben unser einem beliebte, ob er nun recht oder unrecht hatte

Als aber der Islam kam und sich ihm fleudig die Herzen erschlossen, welche durch ihn sich den Geschöpfen zuwenden,¹

Da folgten wir dem Propheten Gottes, und es wurde als ob der Himmel über uns Menschen regnen wurde (die uns überwältigten)“²

Wohl eine melancholische Parallele zwischen der alten Weltstellung der Perser und ihrer Erniedrigung durch die Araber. — Kräftiger aber wirkte diese Reflexion auf den Dichter Mu'bad, der zu offenem Abfall und zur Vertreibung der Araber herausforderte

„Ich bin ein Edler vom Stamme Ġām — ruft er im Namen seiner Nation — und verlange das Erbe der persischen Könige;

„Sage den Söhnen Hāshim's allen Unterwerfet euch rasch, bevor die Stunde der Reue anbricht,

„Packt euch zurück nach dem Hīgāz und esset wieder Eidechsen³ und weidet eure Heerden,

„Während dass ich mich auf den Thron der Könige setze, unterstützt durch die Scharfe meiner Klinge und die Spitze meiner Feder (Holdenmuth und Wissenschaft)“⁴

Es war leicht, zu den Arabern in diesem Tone zu sprechen zu einer Zeit, in welcher die Fremden daran waren, den Arabern das Scepter der Herrschaft im Islam zu entreissen. Was bedeutet — so riefen sie den Arabern zu — euer alter Ruhm, mit dem ihr prahlt, wenn ihr euch in der Gegenwart so untüchtig erweist?

„Wenn du das Alte nicht durch neuen Ruhm zu schützen vermagst, so nutzt dir nichts, was vor Alters war.“⁵

Am kraftigsten scheint aber die äusserste Linke der Shu'ūbyja unter den Dichtern dieser Zeit vertreten zu haben: der arabische Dichter und Philolog Abū 'Othmān Sa'īd b. Humejd b. Bachtigān (st. 240), der sich rühmte, von persischen Fürsten oder Dihkanen abzustammen. Schon seinen Vater, der ein hervorragender Vertreter der mu'tazilitischen Dogmatik war, hatte man im Verdacht des Shu'ūbismus. Der Sohn lieferte klare Beweise

1) Die Uebersetzung dieser Zeile ist sehr zweifelhaft 2) Jākūt IV, p 20

3) Die Bedunenaraber werden in der Regel damit verspottet, dass sie Schlangen, Mäuse und Eidechsen essen. Al-Mukaddasī ed de Goeje 202, 11. Jātimat al-dahr III, p 102, 3 v u Ru'ba b. al-'Āggāg vertheidigte diese Sitte der Araber Ag XVIII, p. 133, von der er selbst keine Ausnahme machte ib. XXI, p 87, 20. Vgl. andere Stellen in meinem Mythos bei den Hebräern p. 99 Anm. 3 (englische Uebersetz p 83 Anm. 2)

4) Vertraute Gefährte p 272 nr 314, vgl. die Uebersetzung in Ruckert's Ham II, p. 245. 5) Jākūt III, p 396, 1

dieser Sinnesart Dahin gehört ein Epigramm, das er gegen den durch seinen mu'tazilitischen Fanatismus bekannten Oberkâdi der Chalifen Al-Mu'tasim und Al-Wâthik, nämlich den aus der Geschichte der mu'tazilitischen Inquisition beruchtigten Ahmed b Abî Duwâd (st. 240) richtete.¹ Dieser Ahmed nannte sich einen Ijâditen, dies war dem Perserfreund, der auf solches genealogische Geflunker mit den alten vorgeschichtlichen Stammesbeziehungen nicht gut zu sprechen war, verdächtig:

„Du fuhst dem Geschlecht auf Ijâd zurück, wohl nur weil dein Vater (zufällig) Abû Duwâd genannt war;²

„Hatte er zufällig 'Amr b Ma'dî geheissen, furwahr, dann hattest du gesagt, du stammest von Zubejd oder Murâd“³

Dies ist eine Satire gegen die zufälligen Anlässe und Anhaltspunkte, die einem Araber jener Zeiten genügten, sich einen prunkenden Stammesbaum beizulegen und denselben dem leichtgläubigen Volke plausibel zu machen. Wir werden noch späterhin sehen, dass das Verlachen solcher Eitelkeiten zur Tendenz der shu'ûbitischen Wissenschaft gehörte. Die Voraussetzung dieser Tendenz in den soeben hervorgehobenen Epigrammen ist auch damit im Einklang, was wir sonst vom literarischen Charakter des Sa'îd wissen. Dieser wird unter den literarischen Kämpfern der persischen Rasse genannt; er schrieb ein Buch unter dem Titel. „Die Vorzüge der Perser“ und ein zweites: „Ehrenrettung der Perser gegen die Araber“, welch letzteres Buch auch unter dem Titel „Buch der Gleichstellung“ (taswija) bekannt war,⁴ entsprechend dem einen Parteinamen der Shu'ûbiyya: Ahl al-taswija.

Um diese Zeit bot das Kapitel der „Vorzüge der Perser“ ein reichlich angebautes Feld der Literatur dar⁵ und obwohl uns keines der in diese Reihe gehörenden Bücher und Tractate erhalten ist, so lassen uns doch Citate aus dieser shu'ûbitischen Literatur in den Werken des Ġâhiz und Ibn 'Abdi rabbihi einen Theil ihres Inhaltes und ihre allgemeine Richtung erkennen. Das „Kitâb al-bajân wal-tabjîn“ des erstgenannten Schriftstellers⁶ und das grosse encyklopadische Werk: „Kitâb al-'ikd al-

1) Ag XVII, p 2

2) Gleichwie der arabische Dichter der heidnischen Zeit Abû Duwâd al-Ijâdî.

3) So wie jener sudarabische Held der Ġâhiliyya: 'Amr b Ma'dikarib

4) Fihrist p 123, 22 ff

5) ibid. p 128, 8 u. a. m. Ein anonymes Buch unter dem Titel „Ma'âchur“ oder „Ma'âchur al-'agâam“ bei Flugel l c. p. 34 angeführt Fihrist p 42, 9

6) Vgl Rosen's Brief an Prof. Fleischer in ZDMG. XXVIII, p. 169; feiner desselben Manuscripts arabes de l'Institut des langues orientales (St. Petersburg 1877) p. 74 ff.

farid“ des an zweiter Stelle genannten andalusischen Verfassers haben uns durch die in denselben bekannt gemachte Polemik und Replik einige der hauptsächlichen Punkte der Argumentation der Shu'ubijja aufbewahrt. Namentlich das 'Ikd-buch hat uns weitläufige Excerpte aus einer Polemik des Ibn Kutejba — der ein eigenes Buch über die Vorzüge der Araber schrieb¹ und auch sonst gern dies Thema behandelte² — gegen die Shu'ubijja und die Replik der letztern gegen den Vertheidiger der arabischen Sache aufbewahrt, welche zu allererst in einer Abhandlung Hammer-Purgstall's in deutscher Uebersetzung veröffentlicht sind³ und aus welcher grössere Auszüge in den Textbeilagen zu v Kremer's Culturgeschichtlichen Streifzügen im Original edirt wurden. Seither ist eine orientalische Ausgabe des Buches von Ibn 'Abdi rabbihi zugänglich und die betreffenden Stücke können in ihrer ganzen Ausdehnung von jedem Kenner der arabischen Sprache studirt werden⁴.

Ausser diesen Quellen unserer naheren Kenntniss der Shu'ubijja ist noch zu erwähnen eine „Widerlegung der Sh.“ von Abū-l-Hasan Ahmad b. Jahā al-Balāḍorī, dem bekannten Geschichtsschreiber der muhammedanischen Eroberungen (st 279), aus welcher uns ein mageres Excerpt durch Al-Mas'ūdī erhalten worden ist,⁵ welcher Schriftsteller im IV Jahrhundert (er starb 346) sich an dieser Literatur betheiligte. An der eben citirten Stelle seines Werkes beruft er sich auf seine hierher gehörige Arbeit: „Wir haben die Meinungsverschiedenheit der Menschen hinsichtlich der Frage, ob die Abstammung allein, oder die guten Werke allein, oder endlich Abstam-

1) Fihrist p 78 ist ein Werk des Ibn Kutejba „Ueber die Gleichstellung der Araber mit den Persern“ erwähnt, Ibn 'Abdi rabbihi giebt seine Excerpte aus einem Werke des I. K., welches den Titel „Ueber die Vorzüge der Araber“ führt, es ist wohl anzunehmen, dass sich diese verschiedenen Titel auf dieselbe Arbeit des I. K. beziehen.

2) Ueber die allgemeine Richtung seiner diesbezüglichen Schriften werden wir durch Al-Bērūnī (ed Sachau p 238) orientirt, der gegen dieselbe heftig in die Schranken tritt. Er macht dem I. K. den Vorwurf, dass er „in allen seinen Schriften, namentlich aber in seinem ‚die Bevorzugung der Araber‘ behandelnden Buch“ gegen die 'Āgām losziehe, dass er in fanatischer Weise den Charakter der Perser herabsetze, diese des Unglaubens zeihe, während er den alten Arabern alle möglichen Vorzüge zuschreibt, die sie nicht besitzen konnten, z. B. astronomische Kenntnisse u. s. w.

3) „Ueber die Menschenklasse, welche von den Arabern Schoubijje genannt wird“ (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften phil. hist. Cl. I Bd. (1848) p. 330 ff.

4) ed Būlāk (1293) II. p 85—90.

5) Prairies d'or III, p 109—113. Es wird unter diesem „Radd 'alā-l-Shu'ubijja“ kein besonderes Werk zu verstehen sein, sondern wohl nur ein grosserer Excurs in einer der genealogischen Schriften des Balāḍorī.

mung und gute Werke den Anspruch auf Vorzüglichkeit begründen können, sowie auch die Meinung der Shu'ûbija und der gegnerischen Parteien in unserem Werke über die Ursprünge der Religionen erwähnt.“ Diese Arbeit des vielseitigen Historikers ist jedoch, wie manches andere, welches im Kampfe gegen die Shu'ûbija geschrieben wurde,¹ nicht zugänglich; und wir sind demzufolge auf den Ideengang der Shu'ûbija hauptsächlich auf Al-Ġāhiz und Ibn Kutejba angewiesen.

V.

An der Hand dieser Führer wollen wir nun auf die Momente einen Blick werfen, welche die Shu'ûbija in ihrem Kampfe gegen das Araberthum ins Treffen führte. Wir können uns durch diesen Ueberblick gleichzeitig auch davon überzeugen, wie kleinlich die Gesichtspunkte waren, unter welche die Shu'ûbija und in Folge dessen auch ihre Gegner die ob-schwebende Streitfrage stellte. Natürlich ist es, dass die Shu'ûbija ihren Ausgangspunkt nimmt von dem schon so oft beregten Koranverse und von Muhammeds Abschiedspredigt, die, wie wir schon hervorgehoben, in der Benutzung für diese Argumentation durch eine passende Interpolation bereichert worden zu sein scheint. Den stolzen Traditionen der Araber werden die ruhmreichsten Momente aus der Geschichte der Nichtaraber entgegengestellt; die Nimrode Amaleke, Chosroen und die Caesaren, Sulejmân und Alexander der Grosse, lauter Nichtaraber, wurden vorgeführt, um nachzuweisen, welche Macht und Herrschaft in der Vergangenheit in der Hand von nichtarabischen Herrschern vereinigt war. Auch die Könige der Inder wurden nicht mit Schweigen übergangen; einer von ihnen begünne ein Sendschreiben an 'Omar II mit folgender Einleitung: „Vom König der Könige, Sohn von tausend Königen, dessen Ehegemahlin die Tochter von tausend Königen ist, in dessen Stallungen tausend Elefanten zu finden sind, in dessen Reich zwei Ströme fließen, an deren Gestade der Aloebaum und das Fuwwa² und die Cocosnuss und die wohlriechende Kâfûr-pflanze wächst, deren Duft auf zwölf Meilen gefühlt wird: an den König der Araber, der Gott kein anderes

1) Der Verfasser des Agânî-werkes, der ein Zeitgenosse der shu'ûbitischen Bewegung in Poesie und Literatur war (geb 284, st 356/7) war nicht gleichgültig gegen die Ueberhebung der Nationalitäten. Dass er für das Araberthum Partei nahm — wie aus mehreren Citaten aus seinem Werke im Verlauf unserer Darstellung ersichtlich ist — ist nicht auffallend, wenn wir bedenken, dass er selbst Vollblutaraber war; sein Stamm wird mit dem der Umajjaden in Zusammenhang gebracht. Ich vermute, dass sein verloren gegangenes Werk Kitâb al-ta'dîl wal-intisâf fî ma'âthir al-'arab wa mathâlibihâ (Ibn Chalikân nr 451, Bd V, p 28, 1) der literarischen Gruppe angehört, welche uns in obigen Nachweisen beschäftigt.

2) *Rubia tinctorum* Imm. Low, Aramaische Pflanzennamen p 311

Wesen beigesellt. Ich wünsche, dass du mir einen Menschen sendest, der mich den Islam lehre und mir die Gesetze dieser Religion bebringe.“¹

Auch in der Prophetie gebührt den Nichtarabern die Palme, denn alle Propheten seit Erschaffung der Welt, ausser Hûd, Şâlih, Ismâ'il und Muhammed waren Nichtaraber. Die Ahnen der Menschheit, von denen sich die ganze Menschheit ableitet, Adam und Noe, waren Nichtaraber. Die Shu'ûbiten vergessen nicht, Künste und Wissenschaften anzuführen, welche der Menschheit von Nichtarabern geschenkt wurden. Philosophie, Astronomie und Seidenstickerei, welche von den Nichtarabern gepflegt und geubt wurden, als die Araber noch im Zustande tiefster Barbarei versunken waren, während alles, womit sich die Araber rühmen können, in ihrer Poesie den Mittelpunkt findet; aber auch in ihr² werden sie von Nichtarabern, z. B. Griechen, weit übertroffen. Auch an Spiele wird nicht vergessen, welche die Nichtaraber erfunden. Schach- und Nardspiel³ Was können die Araber solchen Feinheiten der Cultur entgegenstellen, um ihren Ruhm zu begründen? „Sie sind dem gegenüber nichts anderes, als wie heulende Wölfe und herum-

1) Diese Fabel wird von andern Berichterstatten in ältere Zeit zurückverlegt. Hejtham b. 'Ady berichtet nämlich auf die Autorität des 'Abd al-Malik b. 'Umej (st. 136), dass der letztere in dem Archiv des Mu'awya nach dessen Tode (!) einen Brief des Kaisers von China gesehen habe, mit einer Einleitung, die der oben mitgetheilten sehr ähnlich ist (Al-Gâhiz, Kitâb al-hajwân, Bl 386^b)

2) Bemerkenswerth in diesem Zusammenhange ist der Ausspruch des Vezirs Al-Hasan b. Sahl (st 236), bekanntlich von persischer Abstammung. Die zur feinen Bildung gehörenden Fertigkeiten (al-âdâb) sind zehn: drei davon sind shahragânisch, drei nûshirwânisch, drei arabisch, aber die zehnte überragte alle anderen. Shahragânisch sind das Lautenspiel, das Schachspiel und das Spiel mit Wurfspießen, nûshirwânisch sind die Heil-, die Rechen- und die Reitkunst, arabisch sind die Poesie, die Genealogie und die Kenntniss alter Geschichten; die zehnte welche sie überragt, ist die Kenntniss von hübschen Erzählungen, welche die Menschen in ihrer Conversation einflechten (Al-Husfî I, p 142 unten). Derselbe Ausspruch aus einer andern Quelle mit einigen Abweichungen ZDMG. XIII, p 243.

3) Vgl. über dieses Spiel Al-Mas'ûdî I, p 157. Die Perser pflegen dies Spiel als Ruhmestitel zu erwähnen, Ibn Chalikân VII, p 52, nr. 659; Al-Damirî II, p. 171. Es war mit den persischen technischen Ausdrücken, die dabei angewendet wurden, bereits in der ersten Zeit des Islam in Medina eingebürgert (Ag XVII, p 103) und neben Shatrang und Kirk besonders von Schongeeistern gerne gepflegt (Ag. IV, p 52, 2). Im zweiten Jahrhundert ist es in Arabien ein verbreitetes Spiel (ib XXI, p 91, 4). Die Theologen nahmen Stellung gegen dasselbe und verpönten es, sie lassen viele Traditionsaussprüche dagegen ankämpfen (Al-Muwat'â IV, p 182). „Wer Nardshîr spielt, wird jenen gleichgestellt, der seine Hand mit dem Blut und Fleisch des Schweines beschmutzt“ (Al-Bagawî, Maşâbih al-sunna II, p. 94). Viel früher hatten es bereits die jüdischen Gesetzlehrer als verwerfliche Unterhaltung gebrandmarkt (Bab Kethûbhôth fol 61^b)

schweifendes Gewild, einander gegenseitig aufzehrend und in ewigem Kampf gegen einander begriffen“ Auch die Reinheit ihrer Abstammung wird beschimpft, indem darauf hingewiesen wird, dass ihre Weiber, wenn sie in Kriegsgefangenschaft gerathen, den thierischen Gelusten der Sieger zur Beute dienen.¹

Andere Momente sind es, die Al-Ġâhiz aus der Polemik der Shu'ûbiyya gegen das Araberthum anführt.² Besonders pflegen einige Gebräuche der heidnischen Araber (wie z. B. der schreckliche Feuereid Al-hûla³ und andere aus der heidnischen Zeit in den Islam hineingeerbte Gewohnheiten) von der Shu'ûbiyya zur Herabsetzung der Araber angeführt zu werden, so z. B. der Gebrauch des Stabes und Bogens bei öffentlichen Reden.⁴ „Der Stab — so sagen die Anhänger der Shu'ûbiyya — gehört für das Taktschlagen, die Lanze für den Kampf, der Stock zum Angriff, der Bogen zum Schiessen; es giebt aber gar keine Beziehung zwischen der Rede und dem Stab, und gar keinen Zusammenhang zwischen einer Ansprache und dem Bogen.“⁵ Als wären diese Dinge nur da, um den Geist von dem Inhalt der Rede abzulenken. Es ist undenkbar, dass die Anwesenheit solcher Werkzeuge den Geist des Zuhörers anregen oder die Rede des Sprechers fördern könnte. Ja sogar Musiker sind der Ansicht, dass die Leistung desjenigen, bei welchem der Taktstock⁶ angewendet wird, hinter der desjenigen zurückbleibe, dem man mit solchen Mitteln nicht zu Hilfe kommt. Diejenigen, die den

1) Al-'Ikd II, p 86, 90, vgl. Lbl f or Phil. 1886, p 23, 12 ff.

2) Kitâb al-bajân wal-tabjîn fol. 133^b ff 3) Vgl. oben p 6

4) Al-Hârth b. Hûzza steht auf seinen Bogen gestützt, indem er seine Kāsida gegen die Taghlibiten recitirt, Ag. IX, p. 178, 16. Al-Nâbîga stützt sich auf seinen Stab, indem er ein Gedicht hersagt. ib II, p 162, 8 u; vgl. auch Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber, p 38. Auch der Prophet bedient sich bei seiner Rede der mîchsara (vgl. Kâmûs s. v. chsi) B. Ġanâ'iz nr 83. zu beachten auch Ham. p 710 v 5. Diese Sitte hat sich auch noch in späterer Zeit aufrecht erhalten. Der chârġitische Agitator Abû Ĥamza (130) stützt sich auf einen arabischen Bogen, indem er auf dem Minba' in Medina zum versammelten Volke redet, Ag. XX, p 105, 3 v. u. = Al-Ġâhiz in einer von Rosen, Sapiski II, p. 143, 5, herausgegebenen Stelle. Vielleicht ist der rothe Stab des Predigers in Mekka (Kierner, Beiträge zur arab. Lexicographie II, p. 36) ein Ueberrest der altarabischen, auch vom Propheten gepflegten Sitte.

5) Die Araber sind besonders stolz auf ihre Bogen und ziehen sie den persischen vor; in einer Tradition lässt man den Propheten einen Fluch gegen jeden aussprechen, der sich mit Vernachlässigung des arabischen Bogens des persischen bedient (Al-Šiddîkî fol 134*). Als Erfinder der erstern gilt Māsîcha, Ibn Durejd p. 288, 3

6) Zum Gebrauche des Taktstockes (kaḏîb) in der Musik bei den Arabern vgl. Ag. I, p 117, 19; VII, p 188, 8 v u. An diesen Stellen ist auch der Sprachgebrauch für die arab. Bezeichnung des Taktschlagens ersichtlich.

Stab bei ihrer Rede führen, gleichen vielmehr Schreihälsen, man glaubt derbe Wüstenaraber vor sich zu haben und wird an die Rohheit der Beduinen erinnert. Es hat den Anschein, als ob solche Redner Anstrengungen machten, um ein Kameel auf dem Marsche zum Stehen zu bringen. Im Uebigen — so sagen sie in Erwiderung auf die Prahlerei der Araber mit ihrer hervorragenden Rednerbegabung¹ — ist die Rednergabe eine Anlage, die bei allen Völkern gefunden wird und zu deren Entfaltung alle Rassen durch ein dringendes Bedürfniss geführt werden. Selbst die Zigeuner, bekanntlich Leute von rohem und überaus ungebildetem Geist, von derber Sinnlichkeit und schlechtem Temperament, halten lange Reden, und alle barbarischen Völker sind in dieser Fähigkeit hervorragend, wenn auch der Inhalt ihrer Rede roh und ungebildet und ihr Ausdruck fehlerhaft und gemein ist. Wir wissen aber, dass die vollendetesten unter allen Menschen die Perser sind und unter ihnen wieder die Bewohner von Fāris, unter diesen sprechen aber am süssesten, angenehmsten und gefälligsten die Bewohner von Merw, das eleganteste Persisch ist der Derī-dialekt,² das beste Pehlewī sprechen die Bewohner des Kreises von Ahwāz.“

„Was aber die Cantilenation der persischen Priester und die Sprache der Mōbed anbelangt, so sagt hierüber der Verfasser des Commentars der Zemzeme:³ Wer eine hohe Stufe der Eloquenz zu erreichen strebt,

1) „Die Weissheit (hikma) der Rūm liegt in ihrem Gehirn, die der Inder in ihrer Phantasie, die der Griechen in ihrer Seele, die der Araber in ihrer Zunge“ — so lautet ein volkerpsychologischer Spruch der Araber. Al-Siddikī fol 148^b.

2) Al-Dejlemī hat folgenden apokryphen Ausspruch des Propheten in Umlauf gesetzt „Beabsichtigt Gott eine Sache, welche Zartheit erfordert, so offenbart er sie den dienstthuenden Engeln in derschem Persisch, wünscht er aber etwas, was Strenge erfordert, bedient er sich der arabischen Sprache.“ Eine andere Version setzt für Zartheit und Strenge Zorn und Wohlgefallen. Selbst muhammedanische Kritiker fanden diese Tradition für viel zu verdächtig. Al-Šiddikī fol 92^b. Ibn al-Ǧauzī hat sie ebenso in seinen Index falscher Traditionen (al-maudūʿāt) aufgenommen, wie jenen andern Ausspruch, wonach der Gebrauch der persischen Sprache die Murawwa des Menschen vermindere. *ibid* fol 95^b.

3) Zemzeme ist nach der traditionellen Erklärung (s. Vulleis s v) der Name eines der heiligen Bücher der Perser. Zemzem wird gewöhnlich in der Bedeutung „summen, murmeln“ von dem Recitiren der Gebete und heiligen Texte der Perser gebraucht. In der Beschreibung des Mihrǧānfestes bei Al-Nuwejrī (abgedruckt in Golus' *Notae in Alfegranum* p 25, 11) wird erzählt, dass der Mōbed dem König eine Schüssel mit verschiedenen Obstgattungen reichte *kad zamzama 'alejhā* = *super quibus sacra dicebat verba*. 'Omar lässt den Magiern das „Brummen vor dem Essen“ verbieten (Sprenger, Mohammed III, p 377 Anm.), damit sind die heiligen Formeln gemeint, welche vor dem Essen herzusagen waren. In einem bei Ibn al-Fakīh ed. de Goeje p 216, 3 citirten Gedicht wird ein persischer Priester genannt *shejch muzamzim*, d. h. der summende Shejch, vgl. noch Golus l c p 28, 3 4. Auch im

die seltsamsten (gewähltesten) Sprachausdrücke erlernen und sich in die Kenntniss der Sprache vertiefen will, der möge das Buch Kāzwend¹ studiren. Wer aber Vernunft, feine Bildung, die Kenntniss der Etiquette (al-‘ilm bi-l-marātib)² und der guten Beispiele (al-‘ibar), die der Sprich-

Sīrat ‘Antar III, p 59 wird von den Magiern gesagt, dass sie im Feuertempel juzamzumū bi kālām al-Jahūd wa-tarikat al-Magūs, und man hat auch den Namen des Zemzembrunnens mit dieser Bezeichnung des religiösen Recitirens der Perser in Verbindung gebracht (Jākūt II, p 941, 14) Auch ein christlicher Schriftsteller spricht von dem kauderwelschenden Gemurmél (ietānā) der Magier (Hoffmann, Auszüge aus syrischen Acten christl Martyrer, p 96) und dasselbe Wort wird im Talmūd bab Sôtā 22* von den Magiern gebraucht rāṭēn megūshā welā jāda māi amar Aber nicht nur im Arabischen wird dies Wort zemzem mit Bezug auf die persischen Religionstexte und Zauberformeln überhaupt (Ibn Hishām p 171, 7 zamzamat al-kāhm, sonst auch hamhama Aḡ XIV, p 11, 6, oder aḡlaba, ‘Alk. 3· 21 rākūn muḡlibūn) gebraucht, sondern auch persische Autoren gebrauchen es Herr Prof. Spiegel schiebt mir hierüber unter dem 19 März 1886 „In dieser Bedeutung finden wir das Wort auch bei Firdōsī gebraucht So sagt Māpūr p 1442, 6 v u. zu seinem Gastfreund „bringe einmal das Zendawesta und Barsōm her, im Gemurmél (bi zemzem) will ich dich um eine Antwort fragen“, d. h. du sollst auf das Awesta schworen, dass das was du sagst, wahr ist“ Auch p 1638, 4 in demselben Buche heisst es bei einem Auszuge Nūshirwān’s gegen die Griechen von den Grossen „bi-zemzem hemī āferīn chwāncend.“ Gleichwohl wurde ich Anstand nehmen, tafsīl zemzeme vom Commentar des Awesta zu verstehen, da in demselben meines Wissens von den Dingen nicht die Rede ist, von welchen Al-Gāhūz spricht Will man aber darunter die erklärende Parsenliteratur im weiteren Sinne verstehen, so steht meiner Ansicht nach nichts im Wege, denn die Parsen haben, wenn auch keine Sprichwörter, doch sehr viele Sinnsprüche“ Im weitem Verlaufe wird auf Maṇyōkhard und auf die Sprüche des Buzurg-Mīhr, Shāhn p. 1713 f. verwiesen Dem Gemurmél der Perser (hejnamat al-‘aḡam) vergleicht Abū-l-‘Alā’ (Sakt II, p 153 v 4) den Ton, den der Schlag der Lanze auf den Panzer hervorbringt

1) Es liegt hier wahrscheinlich eine Verschreibung vor, für die Herstellung der richtigen Lesart konnte mir auch die Erwägung dieser Form mit Specialisten der persischen Literatur keinen sichern Anhaltspunkt bieten; es ist möglich, dass das Wort aus kiārname corumpirt ist Ein solches Buch wird dem Aīdeshīr zugeschrieben, Mirchond übers von de Secy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse (Paris 1793) p 280, man vgl das Kiārname fi sirat Anūshirwān Fihrist p 305, ZDMG XXII, p 732 nr 11

2) Zur Erklärung dieses Ausdruckes kann ein Bericht über die schongeistigen Cercles des Chalifen Al-Mu‘tamid dienen, welcher bei Al-Mas‘ūdī VIII, p 102—3 zu finden ist Dort wird unter anderen Gegenständen der geistigen Unterhaltung erwähnt, dass man am Hofe des Chalifen gesprochen habe „über die Formen der Zusammenkünfte, über die von den Untergebenen und den Vorgesetzten einzunehmenden Plätze und die Art und Weise ihrer Rangordnung (kefīyat marātibihim; Barb de Meyn sur la hiérarchie à observer), ibid p 104, 7 heisst es, dass man sich in diesen Verhandlungen darüber verbreitet habe, „was in dieser Beziehung von den vorangegangenen Königen erzählt wird“

wörter,¹ der edeln Ausdrücke und der feinen Gedanken erreichen will, der mache sich mit den „Geschichten der Könige“² bekannt“

Nach einem Hinweis auf die Literatur der Griechen und Inder resümieren nun die Shu'ûbiyya-vertreter ihre Verherrlichung der Begabung der Nichtaraber in folgender Weise: „Wer alle diese Bücher von Persern, Griechen und Indern liest, der wird die Tiefe des Geistes jener Völker begreifen und die Merkwürdigkeit ihrer Weisheit und wird dann entscheiden können, wo denn die Eloquenz und Rhetorik eigentlich zu finden sei und wo diese Kunst zur Vollkommenheit gedieh, und wie jene Völker, welche durch die feine Erkenntnis der Begriffe und die passende Wahl des Ausdrucks und die Unterscheidung der Dinge berühmt sind, die Thatsache beurtheilen, dass die Araber bei ihren Reden mit ihren Speeren und Stäben und Bogen agieren. Mit nichts! Ihr seid Kameeltreiber und Schafhüter, ihr benutzt die Lanze in eurer sesshaften Lebensweise weiter, weil euch diese Gewohnheit von euren Wustenwanderungen her geblieben ist, ihr tragt sie an euren festen Wohnorten, weil ihr sie unter den Zelten tragt, und im Frieden, weil ihr daran von euren Fehden her gewohnt seid. Ihr habet gar lange mit Kameelen Umgang gepflogen, darum ist auch eure Rede plump und die Laute, deren ihr euch bedient, sind eben desswegen roh, so dass man glauben möchte, ihr habet lauter Taube vor euch, wenn ihr in Gesellschaft redet“ Nun folgt ein weitläufiger, für Archaeologen nicht unwichtiger Excurs über die primitiven Kampfeswaffen und die Strategik der Araber im Vergleich mit den entwickelten Kriegswerkzeugen und der Kriegskunst der Perser. Ich muss es mir, wegen meiner mangelhaften Kenntniss dieser Realien versagen, diesen Excurs eingehender zu reproduciren.³

Al-Ġāḥiẓ vertritt gegenüber dieser Argumentation den Standpunkt der Freunde des Araberthums und er giebt sich alle Mühe, die Angriffe der

1) Diese scheinen den arabischen Schongeleisten imponirt zu haben, im IV. Jhd beschäftigten sich Abû-l-fadl al-Sukkârî, ein besonderer Liebhaber persischer Sprichwörter, und Abû 'Abdallâh al-Âbiwardî fleissig mit der Verbreitung derselben in arabischer Sprache, *Jatimat al-dahî* IV, p. 22 ff, 25, vgl. noch *ibid* p 167 unten und meine Beiträge zur Literaturgesch. der Shi'a p 28.

2) *Sijar al-mulûk*. Es sind dies Werke, wie jene, welche Firdûsî als Quellen für die durch ihn bearbeiteten nationalen Ueberlieferungen benutzte und aus welchen Al-Tabarî (vgl. Noldeke, *Gesch. der Perser und Araber*, p. XIV ff) Auszüge mittheilt, eine ganze Reihe von *Sijar al-mulûk*-büchern sind bei Al-Bêrûnî ed. Sachau p 99, 17 ff. und im *Fihrist* aufgezählt. Unter älteren arabischen Autoren werden sie auch von Ibn Kutejba benutzt und citirt, vgl. Rosen, *Zur arabischen Literaturgeschichte der alten Zeit*, *Mélanges asiatiques* . . . de St. Petersburg VIII (1880) p 777.

3) Zum Verständniss derselben wird wohl auch die bei Rosen l. c. p. 776 erwähnte Stelle des Ibn Kutejba in Betracht zu ziehen sein

Shu'ûbyja zu widerlegen, verweilt aber bei keinem derselben so lange, wie bei dem gegen die rhetorische Begabung der Araber gerichteten Angriffe. Seine Bemerkungen über die Literatur der Inder und Griechen interessieren zumeist wegen ihrer Naivetät. Allerdings — so sagt er — haben auch die Inder eine gewaltige Literatur hinterlassen; jedoch sie besteht aus lauter anonymen¹ Werken, welche aus uralter Zeit auf die Nachwelt überkommen sind. Die Griechen haben es in der Philosophie und Logik weit gebracht; aber der Begründer der Logik selbst hatte eine weinerliche Vortragsweise und trotzdem er die Theile der Rede wissenschaftlich zu unterscheiden lehrte, war er selbst kein Wohlredner. Galenus war der tüchtigste Logiker, aber die Griechen selbst nennen ihn nicht unter den Meistern der Redekunst. Wohl haben die Perser Wohlredner aufzuweisen; aber ihre Beredtsamkeit ist immer Resultat langen Nachdenkens, tiefen Studiums und Berathens. Sie ist auf literarische Gelehrsamkeit begründet, so dass der Nachfolger immer auf die Leistungen des Vorgangers baut und der Letzte die Früchte der Gedanken aller seiner Vorgänger verwerthet. Ganz anders bei den Arabern.² Ihre Beredtsamkeit ist urwüchsig, extemporirt, als wäre

1) Anonyme und pseudonyme Werke gelten in diesen Kreisen als Abnormitäten. Man sehe nur, was hierüber im Fihrist p. 355, 14 ff. zu lesen ist „Ich aber sage dass ein ausgezeichnete Mann sich hinsetze und sich abmühe und ein Buch verfasse, das zweitausend Blätter umfasst, mit deren Composition er seinen Geist und Gedanken geplagt hat, dass er dann seine Hand und seinen Körper mit der Abschrift dieser Dinge abmühe, und hinterdrein dies alles einem andern zuschreibe, ob nun einer existirenden oder einer erdichteten Person (l maugûdin au ma'dûmin st. des Accusativs der Ausg.), dies ist, sage ich, eine Art Thorheit, welche niemandem zuzumuthen ist, und auf welche niemand eingeht, der sich der Wissenschaft nur eine Stunde geweiht hat. Was für Nutzen und was für Frucht brachte dies auch?“ Ueber Pseudonyma s. noch Ag. I, p. 169, 3 v. u

2) Es sei hier die Bemerkung des vorzüglichsten ästhetischen Kritikers der arabischen Literatur, Ibn al-Athîr al-Ġazalî (st. 637) über einen Mangel der arabischen Literatur erwähnt. Seine Abhandlung über Poesie und Prosa schliesst Ibn al-Athîr mit folgenden Worten. „Ich habe gefunden, dass mit Bezug auf das oben erwähnte Moment die Araber von den Persern übertroffen werden. Der persische Dichter nämlich verfasst ein poetisches Buch, das vom Anfang bis zum Ende die wohlgeordnete Darstellung von Geschichten und Begebenheiten enthält und sich dabei auf der denkbar höchsten Stufe der Eloquenz in der nationalen Sprache bewegt, so hat z. B. Al-Firdôsî sein Buch Shâhnâmê in 60,000 Versen gedichtet, es enthält die ganze Geschichte der Perser und ist der Koran der Nation, denn ihre bedeutendsten Redekünstler sind eines Sinnes darüber, dass in ihrer Literatur nichts geleistet wurde, was dies Werk an Eleganz übertrafe. Ähnliches findet man in der arabischen Sprache nicht, trotz ihres Reichthums und ihrer Vielsartigkeit und trotzdem die persische Sprache im Verhältnisse zu ihr nichts anderes ist, als ein Tropfen vom Meere.“ Mit anderen Worten. die Perser haben vor den Arabern die den Letzteren mangelnde epische Literatur voraus. Al-mathal al-sâ'ir p 503 (Schluss des Werkes)

sie Resultat der Inspiration Sie entsteht ohne Anstrengung und tiefes Studium, ohne Uebungen des Verstandes und ohne Beihülfe Anderer Der Redner schickt sich an zu reden oder Verse zu recitiren, ob nun am Tage des Kampfes oder beim Tränken des Viehes oder wenn er sein Kameel auf der Wanderung vor sich hertreibt, sobald er seinen Sinn auf den Gegenstand seiner Rede gerichtet, so kommen ihm die Begriffe und die Worte strömen wie von selbst ungezwungen von seinen Lippen. Der alte arabische Dichter suchte auch nicht das, was er geredet festzuhalten oder seinen Kindern zu überliefern. Denn die Araber waren der Schrift nicht kundig, ihre Kunst war angeboren, nicht angeeignet¹ Die Wohlrednerei gehörte so sehr zur natürlichen Begabung eines jeden einzelnen, dass sie es nicht nöthig hatten, das Geleistete festzuhalten und zum Gegenstande des Studiums und der Ueberlieferung zu machen, ebenso wie sie in ihren Reden auch nicht die Muster der Vorgänger vor Augen hatten. So ist denn auch nur dasjenige auf die Nachwelt gekommen, was jemand unfreiwillig in seinem Geiste bewahrt hat; es ist ein kleiner Bruchtheil aus der grossen Masse, die nur jenem bekannt ist, der die Tropfen in den Wolken zählt und die Zahl der Staubkörner kennt. Davon wurde sich jeder Shu'ûbîte bald überzeugen können, wenn er einmal in die Wohnsitze der echten Araber came "

Auch in einem andern Werke nimmt Al-Gâhîz Gelegenheit, gegen die Shu'ûbijja einen Ausfall zu thun Seine Aeusserung an dieser Stelle lässt durchschauen, dass die Vertreter der Shu'ûbijja schon zu seiner Zeit sich nicht mit der Vertheidigung ihrer Behauptungen allein begnügten, sondern zu massloser Aggression vorgeschritten waren. Er constatirt, dass das lange Disputiren schliesslich zu wirklicher Rauferei geführt und giebt dabei der Ueberzeugung Ausdruck, dass die Ideen der Shu'ûbijja zum Abfall von der Religion führen, „denn es waren ja die Araber die den Islam zu allererst in die Welt brachten“² Ferner hat Al-Gâhîz noch in anderen Schriften Beweise seiner anti-shu'ûbitischen Bestrebung geliefert. In der Einleitung zu seinem „Kitâb al-hejwân“ fühlt er sich namlich veranlasst, über die Gegner seiner literarischen Thatigkeit unter anderen Folgendes mitzutheilen:

1) Ein ähnlicher Gedanke wird auch dem Ibn al-Mukaffâ' in den Mund gelegt, das Lob der Araber sollte wirksamer sein, wenn es von solchem Munde ausgesprochen wird „Die Araber sind weise, ohne dabei einem Beispiel zu folgen oder darin den Traditionen von Vorgängern zu folgen; sie geben sich mit Kameelen und Kleinvieh ab, wohnen unter Zelten aus Haaren und Fellen . . . sie selber haben sich erzogen und ihr hoher Sinn hat sie erhoben u. s. w. (eine Lobrede auf die historische Stellung des arabischen Volks) Al-'Ikd II, p. 51

2) Kitâb al-hejwân fol 398^b Leider ist dieser Theil der Handschrift sehr corrupt und flüchtig geschrieben.

„Du hast mich getadelt wegen meines Buches „über die Abkömmlinge des ‘Adnân und Kahtân“ und mir zur Last gelegt, dass ich in demselben die Grenzen der Begeisterung überschritten habe und in Fanatismus gerathen sei, und dass ich den Ruhm der ‘Adnâner nur durch die Herabsetzung der Kahtâner ans Licht stelle; ferner tadelst du mich wegen meines Buches über „Araber und Mawâlî“ und beschuldigst mich, dass ich den Mawâlî ihre Rechte verkürzt und den Arabern Dinge zuspreche, die ihnen nicht gebühren, auch wegen meines Buches über „die Araber und Nichtaraber“ tadelst du mich“ und du bist der Ansicht, dass von dieser Unterscheidung dasselbe zu sagen ist, was von der Unterscheidung zwischen Arabern und Mawâlî gilt“¹

VI.

Man ersieht aus diesen literarischen Daten, dass in der Zeit, in welcher Ibn Kutejba und Al-Ġāhūz lebten, im III. Jhd. d. H., die literarische Fehde zwischen Araberfreunden und Shu‘ûbîten in weit grösserem Masse gepflegt wurde, als es uns die Ueberreste dieser Literatur ahnen lassen. Als Nachklang gleichsam dieser literarischen Bewegung finden wir im IV Jhd den arabisch schreibenden gelehrten Iranier Al-Bêrûnî die Sache der persischen Rasse gegen die Uebertreibungen der Araberfreunde, namentlich aber gegen Ibn Kutejba vertreten². Auch die religiöse Sectirerei konnte sich diese Bewegung der Geister zu nutze machen. Am Ende des III. Jhd.’s finden wir die karmatische Propaganda im südlichen Persien ihre religiösen und staatsrechtlichen Lehren mit der These verbinden. „dass Gott die Araber nicht möge, weil sie Al-Husejn getödtet haben, dass er ihnen die Unterthanen der Chosroen und ihrer Nachfolger vorziehe, weil sie allein für die Chalifenrechte der Imâme eintraten“,³ eine Lehre, welche unter den Anhängern der Ismâ‘îlija, von welcher diese Karmaten einen Zweig bilden, den Eingeweihten beigebracht wurde. Nach der Nachricht des Achû Muhsin lehrte man dieselbe im neunten Grade der Einweihung in die Mysterien der Secte.⁴

Während jedoch Araber und nationale Eiferer in kleinem Wettstreit um die Anerkennung der Vorzüge ihrer Rasse haderten, trat die philosophische Betrachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse als unpar-

1) *ibid* fol. 2^a.

2) *Chronologie der orientalischen Völker* ed Sachau p 238, vgl die *Einleitung* des Herausgebers p. 27

3) De Goeje, *Mémoires sur les Carmathes du Bahiejn et les Fatimides*, 2. Ausg p 33 207, 9.

4) Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis* (Notices et extraits XXII. I, p. 403).

teisthes Element zwischen die streitenden Gegensätze ein Die Philosophen hatten wenig Eignung, sich der einen oder anderen Partei anzunehmen; sie wogen Vorzüge und Fehler der Rassen und Nationalitäten mit nüchternem Verstande ab und fanden, dass dieselben bei jedem Volke einander die Wage halten Wohl nur um solchen Ansichten zu dienen, hat Al-Kindī den Stammvater der Griechen zum Bruder Kahtān's gemacht.¹ Ein interessantes Document dieser unparteiischen Betrachtungsweise ist der Wettstreit der Confessionen und Nationalitäten, wie er in einem Capitel der Encyclopädie der Ichwān al-ṣafā, gewiss nicht ohne die Tendenz, in die Streitigkeiten jener Zeit in vernünftiger Weise einzugreifen, vorgeführt wird.²

Aber für jeden Fall hat die Thätigkeit der Shu'ūbijja mindestens verstimmend gewirkt auf jene Kreise, in welchen man vorher nicht müde wurde, alle Welt auf Kosten des Araberthums herabzuwürdigen. Durch wie viel Zweifel muss wohl das sonst so hochstrebende Selbstgefühl der Araber hindurchgegangen sein, bis dass im IV Jhd Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī, selbst ein Abkömmling des Stammes Kudā'a, freilich auch ein Spotter gegen alles, was anderen Leuten hoch und heilig war, ein Lied dichten konnte zum Ruhme des persischen Volkes.

Moge nur Kudā'a seine Ruhmestage aufzählen, und Himjai sich mit seinen Königen brüsten,

Während doch der Araberkönig Al-Mundir nur ein Verwalter war im Dienste Kisrī's über eine Stadt im Taff-lande

Wird nicht der nach Silber sucht, dies (Suchen nach Silber) kleinlich finden, wenn du rothes Gold spendest?

Und wer wird noch Perlen suchen am Meeresgrunde, wenn aus deinem Munde die edelste Perle traufelt?

Auf dich wird gezeigt mit dem Zeigefinger u. s. w

So wird die persische Rasse von dem arabischen Dichter preisend angerufen.³

1) Ibn Badrūn p. 48.

2) Thier und Mensch vor dem König der Genien, ed Dieterici p 59—68, nicht ohne Einfluss auf spätere Darstellungen wie Fākihāt al-chulafā' p 136

3) Saḡt al-zand II, p 24

Die Shu'ûbijja und ihre Bekundung in der Wissenschaft.

Da die Shu'ûbijja eine rein literarische Bewegung bedeutet, vertreten durch Gelehrte und Schöngeister, so konnte es nicht ausbleiben, dass die Tendenzen, die sie verfolgte, ausser ihrer allgemeinen Bekundung in einer wetterfernden Polemik, wie wir sie in dem vorhergehenden Kapitel kennen lernten, auch auf die Behandlung jener Zweige der Wissenschaft Einfluss übten, in welchen das Moment der Nationalität nothwendig in den Vordergrund trat. Wir heben hier vornehmlich zwei dieser Wissenschaften hervor, um an ihnen nachzuweisen, in welcher Weise es die Anhänger der Shu'ûbijja verstanden, ihre Tendenzen in die Behandlung derselben hineinzumengen und in ihrem Rahmen zur Geltung zu bringen. Es sind dies die beiden Gruppen von Kenntnissen und Forschungen, welche in hervorragender Weise aus dem arabischen Nationalbewusstsein herausgewachsen sind, und aus welchen das arabische Nationalgefühl die meiste Nahrung zog, und gerade in Folge dieses Umstandes die Shu'ûbijja zum Eingreifen in dieselben am allermeisten aufzufordern schienen, wir meinen: die Genealogie ('ilm al-ansâb) in ihrer Verbindung mit der Erforschung der alten Geschichten der Araber, und die arabische Sprachgelehrsamkeit ('ilm al-luġa).

A. Genealogie.

I.

Eine Wissenschaft der Genealogie hatten die alten Araber nicht, wie bei ihnen die Wissenschaft überhaupt keine Stelle hatte. Jedoch mit genealogischen Momenten hatten sie sich in Folge der Natur und Richtung ihres politischen Lebens, ihrer socialen Weltanschauung und des alten Gewohnheitsrechtes, auf welches bei ihnen der Zusammenhang der Familien gegründet war, wohl zu beschäftigen. Innerhalb eines Volkes, dessen Dichter stets über die Grossthaten der Ahnen des Stammes ~~brütet~~ ^{brütet} und dieselben bei jeder Gelegenheit laut verkündet und im Wettstreite mit Angehörigen anderer Stämme zur Geltung bringt, mussten wohl die einzelnen

Stämme mit der Ueberlieferung dieser Ruhmesthaten, wenn auch nicht geradezu systematische Stammbäume, doch aufeinanderfolgende Reihen jener Ahnen kennen und von Geschlecht zu Geschlecht überliefern. Zu Symbolen von kanonischer Bedeutung, wie sie es später wurden, erhoben sich aber diese frei überlieferten Geschlechtsreihen nicht und sie konnten auch noch nicht in eine ferne graue Urzeit zurückreichen. Man wurde dieselben jedoch unterschätzen, wenn man glauben wollte, dass sie sich bloss im individuellen Kreise des besondern Familienbewusstseins bewegten und sich nicht zur Zusammenfassung einzelner Gruppen unter den höhern Gesichtspunkt gemeinsamer Ahnen erhoben. Noldeke hat uns in neuester Zeit eine Reihe von Daten dafür vorgeführt, dass auch in vorislamischer Zeit bereits genealogische Bezeichnungen von collectiver Natur im Schwange waren¹. Zu einer Systematisirung dieser losen, luckenhaften Ueberlieferungen sind sie aber nicht vorgedrungen. Die collectiven, in die graue Urzeit reichenden Ahnenbezeichnungen schwebten in der Luft ohne fortlaufende Kette, die sie mit jenen Generationen verbinden konnte, mit Bezug auf welche die Stammesüberlieferung bereits feste Daten aufbewahrte. Die Ausfüllung der Lücken setzte eine gewaltige Reihe von Fiktionen voraus, zu welchen erst nach dem Islam der Standpunkt gewonnen ward.

Die Thatsache, dass die Araber, trotz der entgegengesetzten Tendenz der muhammedanischen Lehre nicht aufhorten, sich in ihren altererbten Stammesprahlereien zu gefallen und die Ueberlieferungen ihres particularistischen Stammesstolzes zu pflegen, kam nun der Begründung einer Systematik der genealogischen Traditionen zu Gute, welcher mit dem Erwachen speculativer Regungen im Islam der Weg leicht geebnet wurde, nachdem administrative Interessen gleichfalls die Fixirung der genealogischen Momente gefördert hatten. Das nähere Bekanntwerden mit der biblischen Geschichte, zu welchem die Erforscher des Koran durch die in demselben enthaltenen bibelgeschichtlichen Andeutungen und Ausführungen nothwendigerweise hingeführt wurden, hat späterhin diese Anfänge durch neues Material bereichert und die Verbindung der arabischen Genealogie mit den Berichten der Bibel angebahnt. Jüdische Schriftgelehrte hatten ihren Antheil an der Zustandebringung dieser verbindenden Brücken.² Der inzwischen immer heftiger und

1) ZDMG XL, p 178.

2) Sprenger, Muhammed III. p. CXXXIII über Abû Ja'kûb den jüdischen Convertiten aus Palmyra; dieselbe Nachricht ist auch bei Tab I, p 1116 und vgl Meier, *Ante-Mahometan history of Arabia* (Calcutta Review n. XXXIX 1853) p 40. Aus einer Nachricht des Ibn al-Kalbî (bei Jâkût II, p 862) ist ersichtlich, dass dieser Abû Ja'kûb biblische Stammtafeln auskante und mit seinen eigenen Erfindungen an neue Verhältnisse anpasste. Die palmyrenen Juden waren schon zu Zeit des Talmud nicht als ebenbürtig angesehen, bab Jebhâmûth fol 17^a.

heftiger umsichgreifende Wettstreit der Nord- und Sudaraber war, wie wir sahen, diesem Bestreben nur förderlich, und die über 'Adnân hinausgehende Genealogie, wie sie in den gelehrten Werkstätten geschmiedet wurde, sollte die theoretische Begründung liefern zu jenen Fehden, welche bloss aus dunklem Ahnen des Stammesunterschiedes hervorgingen. Namen, die in der arabischen Ueberlieferung bloss allgemeine Volksbenennungen waren, erhielten nun ihre feste Stelle in dem genealogischen Register, wie z. B. Ma'add,¹ in alter Zeit ein viel allgemeinerer Begriff, jetzt eine specielle feste Stelle erhielt in dem Ahnenregister der Nordaraber.² Zur nahern Bekräftigung aller Fiktionen, zur festern Begründung der Aufeinanderfolge der Ahnenreihe wurden dieselben durch apokryphe Verse beglaubigt, eine unbezweifelte Autorität in den Augen des kritiklosen Publikums, dem diese Gelehrsamkeit beigebracht werden sollte, ein Geschäft übrigens, das man bis in viel spätere Zeiten wacker fortsetzte.³

Jedenfalls war die über 'Adnân hinausgehende Genealogie eine neue Nahrung für den genealogischen Wetterfer der Süd- und Nordaraber. Die frommen Muhammedaner haben demnach diese über 'Adnân hinausgehenden genealogischen Bestrebungen verpönt und zur Unterstützung dieses Gefühls Traditionsaussprüche anzuführen verstanden.⁴ Der Standpunkt der frommen Muhammedaner wird uns aus folgender Auseinandersetzung des Ibn Chaldûn einleuchten, welche auch das hierher gehörige Traditionenmaterial in sich fasst: „Man fragte den Mâlik, ob jemand seinen Stammbaum bis zu Adam hinauf verfolgen dürfe; er missbilligte dies und sprach: ‚Woher soll er dies wissen?‘ „Und bis zu Ismâ'il?‘ Auch dies missbilligte er und sprach: ‚Wer kann ihm hierüber Nachricht geben?‘ Auch die Abstammung der

1) Vgl. oben p 90 Anm 5

2) Ob auch die dem sterbenden Lebîd Ag XIV, p 101, 5 v. u. zugeschriebenen Worte (wa hal anâ illâ min Rabî'ata au Mo'dar) als Beweis für die unbestimmte Geltung solcher genealogischer Begriffe beigebracht werden können, lassen wir dahingestellt sein. Wenn man auch die Echtheit des Gedichtes, in welchem sie vorkommen, nicht bezweifeln wollte, so konnte es ja auch die Absicht des Dichters nicht sein, seine Stammesangehörigkeit zu pointieren; er sagt nur: bin ich denn etwas anderes als ein jeder andere Mensch, ob Rabî'a oder Mo'dar?

3) Man vgl. Tab I, p 1118. Es berichtete mir einer der Genealogen, dass er einen Kreis von Gelehrten der Araber gefunden habe, in welchem man vierzig Ahnen des Ma'add mit arabischen Namen uelieferste, bis auf Ismâ'il hinauf; sie brachten für ihre Angaben Beweise aus den Gedichten der Araber bei. Die Zahl der Ahnen entspricht vollkommen der Zahl der durch die jüdischen Schriftgelehrten ueliefersten Ahnenreihe, nur die Namen sind verschieden.“ — Al-Tebîzî zu Ham p 159 setzt die Thatsache, dass zu genealogischen Zwecken Verse erdichtet wurden, als nicht ungewöhnlich voraus.

4) Vgl. Ag. I, p 8, 5 v. u.

Propheten solle man nicht genealogisch festzustellen suchen. Derselben Ansicht waren viele von den alten Autoritäten. Unter ihnen wird von einem erzählt, dass er, zu Sure 16. 10 („Und diejenigen, die hinter ihnen sind, kennt nur Allāh“), die Bemerkung zu machen pflegte. So haben denn die Genealogen gelogen.¹ Man beruft sich auch auf die Tradition des Ibn ‘Abbās, nach welcher der Prophet, wenn er seinen Stammbaum bis ‘Adnān zurückgeführt hatte, zu sagen pflegte. Von hier ab lügen die Genealogen.² Und auch auf den Ausspruch des Propheten beruft man sich, dass dies ein Feld sei, dessen Wissenschaft nichts nützt und dessen Unkenntniss nicht schadet; auch andere Aussprüche werden noch als Beweise angeführt. Viele aber unter den Autoritäten der Traditions- und Gesetzkunde, wie z. B. Ibn Ishāk, Al-Tabarī und Al-Bucharī glauben hingegen, dass die Anwendung dieser alten Genealogien erlaubt sei und sie verpönten dieselben demnach nicht, sich auf Abū Bekr berufend, welcher der grösste Gelehrte in der Genealogie der Kurejšh und Modar und der übrigen Araber genannt wird.³ Auch Ibn ‘Abbās, Ġubejr b. Mu‘īn, ‘Ukejl b. Abī Tālib und in der folgenden Generation Ibn Shihāb, Al-Zuhri, Ibn Sirīn u. a. m. werden als gelehrte Genealogen genannt. Nach meiner Meinung ist die Wahrheit in dieser Streitfrage diese, dass keine der beiden Ansichten in ihrer absoluten Fassung aufrecht bleiben kann. Denn nicht die Beschäftigung mit der leicht zugänglichen Genealogie der näheren Generationen ist verboten, denn dieser Kenntniss bedarf man zu verschiedentlichen religiösen, politischen und gesellschaftlichen Zwecken. Ist es doch überliefert, dass der Prophet und seine Genossen ihren Stammbaum auf Modar zurückführten und darüber Nachfragen anstellten. Auch wird vom Propheten der Ausspruch überliefert: Lernet von euren Stammbäumen so viel, als ihr zur Ausübung der thätigen Liebe gegen Blutsverwandte nöthig habt.⁴ Dies alles bezieht sich selbstverständlich auf die naheliegenden Generationen; das oben erwähnte Verbot aber bezieht sich auf die entfernten Geschlechter, deren Kunde schwer zugänglich ist und die man nur mittels beweisender Dichterstellen und tiefen Studiums erfassen kann, wegen der Ferne der Zeiten und der grossen Zahl der seither entschwundenen Generationen, ja oft kann überhaupt nichts über

1) Um die fortwährende Beschäftigung mit der Genealogie trotz obiger Aussprüche zu retten, hat man zu der Spitzfindigkeit gegriffen, dass das Wort Kadaba zu den Addād gehöre und obiger Ausspruch gerade das Gegentheil besage. „Die Genealogen haben die Wahrheit gesagt“ ZDMG III, p 104.

2) Vgl. Al-Mas‘ūdī IV, p 112 118

3) Al-Ġāhiz, Kitāb al-bajān fol 105^a findet man eine specielle Aufzählung der berühmtesten Genealogen in den ältesten Zeiten des Islam, vgl. auch Ibn Haġār I, p. 461.

4) Vgl. Al-‘Ikd II, p 44

so alte Zeiten erforscht werden, denn ganze Völker, die dabei in Betracht kommen, sind untergegangen. Sich mit solchen Dingen zu beschäftigen, ist mit Recht verpönt.“

Die von Ibn Chaldūn erwähnten administrativen Rücksichten (Theilung der Beute, Antheil an den Staatseinnahmen u. s. w.) haben zur Zeit des alten Chalfates die genealogischen Register zu einem politischen Bedürfniss gemacht. Sprenger hat auf diese Thatsache mit einer grossen Fülle von gutem Beweismaterial Licht verbreitet und die Bedeutung 'Omar's für die Forderung dieser genealogischen Arbeiten gewürdigt.¹ Administrative Rücksichten wirkten also bestimmend darauf ein, genealogischen Untersuchungen nachzugehen, um auf Grund derselben unberechtigte Ansprüche zurückzuweisen und die Correctur der gewöhnlichen genealogischen Ueberlieferung einzelner Familien vorzunehmen,² was um so wichtiger war, als es nicht selten vorgekommen zu sein scheint, dass sich eine Sippe ohne Fug und Recht einer mächtigern Gruppe — z. B. den Kurejsh — genealogisch zugesellte, vielleicht weil sie mit derselben in politischer Einheit lebte.³ Bald hat man aber, wie es scheint, die durch 'Omar hergestellten Verhältnisse durchbrochen und auch auf diesem Gebiete Protection geübt. Darauf lässt mindestens die Nachricht schliessen, dass Ziyād den Hāritha b. Badr (st 50), der ein Tamīmite war, in den Diwān der Kurejshiten aufnahm, weil er ihn sehr lieb hatte.⁴

Allerdings war dies ganz anders geartetes genealogisches Material als jenes, welches die Heiden in ihrer Poesie zu Ruhm und Spott verwertheten und aus welchem sie Nahrung für den Wettstreit der Stämme sogen. Die Wichtigkeit aber, die man den Geschlechtstafeln von regierungswegen beimaass, war einerseits dem Fortwuchern der altarabischen Stammeseifersucht förderlich, andererseits auch der Anknüpfungspunkt für die sich herausbildende Systematik der Genealogie. Diese Gruppe von Kenntnissen wurde ein beliebter Zweig der philologischen Wissenschaften, welche sich soeben aus primitiven Keimen heraus zu entwickeln begannen. Als Vater der als Wis-

1) Muhammed III, p CXXII ff. Jetzt kann man für die Einrichtung der Dawāwīn durch 'Omar die wichtige Stelle Kitāb al-chaiāğ (ed Bülāk) p 14 62 zu Hülfe nehmen.

2) Das bekannteste Beispiel ist das der Chulğ. Die Banū 'Auf, welche sich für Duhjānir hielten, werden in den Kurejsh-stamm eingefügt, Al-Ja'kūbī I, p 271. Es ist schwer, die Tendenz zu ergründen, welche darin waltet, dass man hier den 'Alī für die Aufrechterhaltung der dūbjānischen Tradition der B 'Auf eintreten lässt.

3) Man vgl. z. B. das Spottgedicht des Hassān gegen die Banū 'Auf, Diwān p 19, 17, gegen die Banū Asad b. Chuzejma ibid 82, 11, gegen die Banū Thakīf ibid p 83, 5. Alles dies zeigt uns das Schwanken der genealogischen Ueberlieferungen.

4) Ag. XXI, p 22, 4.

senschaft anerkannten Genealogie wird der Hanzalite Dağfal (er blühte unter Mu'āwija I und st. 50) genannt. „Gelehrter in der Genealogie als Dağfal“ ist geradezu arabisches Sprichwort geworden¹. Aus einem Gedicht des Miskin al-Dārimī (st. 90) kann man schliessen, dass man zu dieser Zeit von den Genealogen nicht nur Aufschlüsse über die Daten der Herstammung, sondern auch, nach alter arabischer Art, über Vorzüge und Fehler der einzelnen Glieder der genealogischen Kette erwartete. Neben Dağfal, Shihāb b. Maq'ūr wird in diesem Gedicht auf die Familie der Banū-l-Kawwā'² als in solchen Dingen bewanderte Autoritäten hingewiesen³. Bemerkenswerth ist, dass bereits Dağfal über die specifisch nationale Genealogie hinausgeht und an biblische Patriarchen anknüpft⁴.

Am Anfang der Umajyadenzeit haben nun die primitiven Antriebe, die bereits aus früherer Zeit in genealogischen Dingen vorhanden waren, ihre weitere Entfaltung begonnen.

Die Thatigkeit Dağfal's unter Mu'āwija I. zeigt uns, dass die so eben gekennzeichnete Productivität auf dem Gebiete der arabischen Urgeschichte in Dichtung und Wahrheit unter der Herrschaft dieses Fürsten besondere Aufmunterung erfahren hat. Darauf weist noch ein anderes Anzeichen hin, nämlich die Thätigkeit des sudarabischen Gelehrten 'Abid b. Sharīja am Hofe des Chalifen, welcher diesen Sudaraber nach Syrien kommen liess, um sich mit ihm über die Nachrichten des Alterthums zu unterhalten.⁵ Auf diese Nachrichten wird die Entstehung eines Werkes zurückgeführt, dessen Inhalt sich auf die „alten Geschichten, auf die Könige der Araber und Nichtaraber, auf die Sprachverwirrung und ihre Ursache, auf die Geschichte der Zerstreuung der Menschen in die verschiedensten Lander“ erstreckt haben soll.⁶ Dieses nun ganz verlorene Werk, in welchem, wie der Titel zeigt, die arabische Urgeschichte mit biblischen Berichten verwebt wurde,⁷

1) Al-Mejdānī II, p. 253

2) Wohl die bekannte Chāngitenfamilie, Nachkommen des Ibn al-Kawwā', der bei Harūnā unter den Gegnern 'Alī's steht, Al-Ja'kūbī II. p. 223, eine Satire gegen die jashkurtsche Familie findet man Ag. XIII, p. 54 'Abdallāh b. al-Kawwā' ist es, der nach Art der Genealogen aus älterer Zeit dem Mu'āwija den Charakter der Bewohner der verschiedenen Provinzen des Reiches in kurzen markigen Sätzen zeichnet, Ibn al-Fakīh p. 135 und die bei de Goeje ib. b) angegebenen Parallelstellen. Vgl. auch Ibn Kutejba ed. Wustenfeld p. 266

3) Al-Gāhiz, Bajān, fol. 110*. 4) Ibn al-Fakīh p. 314

5) Auch Erklärung alter Sprichwörter mittels Legenden aus der arabischen Vergangenheit, Ag. XXI, p. 191 206, 8

6) Fihrist p. 89—90. Der Titel: Kitāb al-mulūk wa aḥbāi al-māḍīn (Buch der Könige und Nachrichten über die vorangegangenen Geschlechter)

7) Vgl. noch Al-Mas'ūdi III, p. 275.

war in den ersten Jahrhunderten des Islam stark verbreitet und gelesen. Von Al-Hamdānī (st. 334) erfahren wir, dass zu seiner Zeit die verschiedensten Recensionen des Buches verbreitet waren; dieselben gingen so stark auseinander, man fugte zu dem Originaltext so viel hinzu, dass zu jener Zeit kaum zwei Copien gefunden wurden, die einander gleichen,¹ und der jüngere Zeitgenosse des oben erwähnten Schriftstellers, Al-Mas'ūdī (st. 346), nennt es ein bekanntes, in aller Welt Hande befindliches Buch.²

Die Genealogen der alten Schule waren nicht nur Kenner der Ahnenreihen, nicht bloss Sammler trockener Nomenclaturen. Sie beschäftigten sich zugleich, — wie wir betreffs des Dagfal soeben angedeutet haben — hierin die Thätigkeit der alten Dichter,³ welche in vormuhammedanischer Zeit die alleinigen Organe der historischen Erinnerungen waren, fortentwickelnd, mit der Charakterisirung und Beschreibung der Eigenschaften der Stämme und besaßen die Gabe, dieselbe in geistvoller Weise in knappe und scharf charakteristische, zumeist auch schlagende Aussprüche zu fassen;⁴ auch in der Personalbeschreibung einzelner hervorragender Männer der Vergangenheit entwickelten sie viel Eloquenz.⁵ Sie waren ferner die Depositäre der Geschichte und der Ueberlieferungen der arabischen Stämme, dessen was man „Achbār“, d. h. Nachrichten nannte,⁶ der Schlachttage der alten Araber (ajjām al-ʿarab), der Sprichwörter, deren Verständniss ohne Kenntniss der alten Geschichte der Araber, auf welche sie immerfort Bezug haben, nicht möglich ist. Auch archaeologische Fragen beschäftigten ihren Geist und sie knüpfen auch in diesem Theil ihrer Nachrichten an die Exegese der alten Poesie an. Manche der Daten, die sie liefern, verdanken ihren Ursprung wohl nur der leichtern und plausiblen Erklärung solcher Verse. Die historischen Anknüpfungen und Anlässe der Verse zu überliefern, oder — was wohl noch häufiger der Fall war — erst zu ergründen, war in vorwiegender Weise ihr Beruf und ein grosser Theil der Ueberlieferungen, welche die Geschichten der alten Araber bilden, verdankt dieser überliefern-

1) Ibn Hagar III, p 202

2) Al-Mas'ūdī IV, p 89

3) Bemerkenswerth ist die scharfe Beobachtung der physischen Eigenthümlichkeiten der Stämme als Kennzeichen der Stammesangehörigkeit; man erkannte den Fezārīten an seinen gelben Zähnen, die Asadīten daran, dass sie in gekrümmter Haltung auf ihren Pferden sitzen u. a. m. Ag XVI, p 55 21. vgl Sprenger III, p 389.

4) Al-Gāhiz, Bajān, fol 38^a, die Charakteristik, welche Dagfal von den Banū 'Āmir u. s. w. entw. Al-'Ikīd II, p 53 kaul Dagfal fī kabā'il al-ʿarab III, p 353 von den Banū Machzūm

5) Ag I, p 8 oben

6) Ganz so wie die Verfasser der alten Tōledōth die geschichtlichen Ueberlieferungen aus alter Zeit mit genealogischem Material verwebten

den und erdichtenden Thätigkeit ihren Ursprung.¹ Sie bezogen in den Kreis ihrer Traditionen auch prähistorische Fabeln, späterhin auch biblische Legenden ein, ein Arbeitsfeld, in dessen Bebauung sie sich später mit den Kuṣṣās, d. h. den Erzählern erbaulicher Geschichten begeben.

„Erzählungen von den Geschichten der Âd und Gurhum, welche die beiden Wundergelehrten Zejd (b. Kejs al-Namail) und Dagfal durchforschen.“

Der letztere wird „das unergründliche Meer der Geschichtenerzähler“ (baḥr al-ruwāt al-chaḍārim) genannt,³ beide wurden unter dem Namen „Al-‘iddān“, ungefähr „die beiden Teufelskerle“ zusammengefasst.⁴ Es ist kein Wunder, wenn man solche Männer die „Gelehrten der Araber“ (‘ulamā’ al-‘arab) nennt,⁵ sie können ja über die Vergangenheit des Volkes Aufschluss geben. Man sah hierin die Anzeichen höherer Begabung und das gewöhnliche Volk muthete diesen Enthüllern der vergangenen Dinge zugleich tiefen Einblick in die Schicksale der Zukunft zu, über welche man von ihnen Aufschlüsse verlangte. Der Dichter Kudāma al-Kurejī, dem Dagfal seinen Stammbaum in genauer Reihenfolge vorlegte,⁶ wollte von dem Genealogen auch seinen Todestag erfahren. „Dies ist nicht mein Fach“ erwiderte hierauf Dagfal.⁷ Diese Zumuthung an die tiefere Erleuchtung des Genealogen hat ihre Wurzeln in der Vergangenheit des genealogischen Gewerbes. Denn es scheint, dass in der ältern Zeit die Fragen der Abstammung durch Leute gelöst wurden, denen man die Kenntniss von geheimen Umständen und Verhältnissen zumuthete, sogenannte Kāif’s, welche aus Fussspuren⁸ und physiognomischen Momenten Thatfachen zu erschliessen vorgaben, die dem gemeinen Verstande verborgen blieben.⁹

1) Eine bemerkenswerthe Stelle in Al-Tebīzī’s Commentar zur Hamāsa p. 697 v. 3 zeigt uns, dass die richtigen Angaben über die historischen Anlässe der Verse als besonderes Kenntnissgebiet der Genealogen betrachtet werden.

2) Al-Mejdānī I, p. 15.

3) Al-kasīda al-fazāriyya fol. 185^b (Hschr. der Königl. Bibl. in Berlin, cod. Petermann, nr. 184).

4) Al-Mejdānī II, p. 31. 5) Ag. XVI, p. 20, vgl. Tab. I, p. 1118.

6) Fihrist p. 89, 16. 7) Al-Mejdānī II, p. 253.

8) Aehnlichkeit an den Füssen dient auch noch in späterer Zeit als Beweis für genealogische Voraussetzungen. Ag. XVIII, p. 178, 8.

9) Vgl. Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache, p. 134. Ein Synonym von kāif ist auch ḥāzī. Ag. X, p. 38, 17. Es mag erwähnt werden, dass der Gā’ōn Haja, dessen Worte Moses b. Ezra im Kitāb al-muḥāḍara wa-l-muḍākara fol. 19* (Oxford. Hschr., Mittheilung des Herrn Dr. Schreiner) citirt, in seinem Kitāb al-ḥawī unter Assḥūrīm (Gen. 25, 3) — eine Benennung, welche in vielen alten Uebersetzungen und Commentaren (Onkelos, jerus. Targ. Ibn Ezra u. a. m.) als Appellativum aufgefasst wird — „Seher“ (kāfa) versteht.

Ibn al-Kelbi zählt zehn Eigenschaften auf, welche unter allen Völkern der Erde ausschliesslich den Arabern eigenthümlich sind, fünf davon kommen am Kopf, fünf am übrigen Körper zur Geltung. Ausser diesen körperlichen Eigenschaften zeichnet sie die Fähigkeit der Kijāfa aus. Jemand betrachtet zwei Menschen, von denen der eine kurzgewachsen, der andre schlank, der eine von schwarzer, der andere von weisser Gesichtsfarbe ist, und ist im Stande zu erschliessen, dass der Kurzgewachsene der Sohn des Schlanken, der Schwarze der Sohn des Weissen sei.¹ Den Usāma b. Zejd verdachtigte man zur Zeit der Ġāhiliyya unehelicher Abstammung, er war nämlich von ganz schwarzer Gesichtsfarbe, während sein Vater Zejd b. Ĥāritha „weisser war als die Wolle“. Zur Zeit des Propheten constatirte ein Kā'if aus der Vergleichung der Fussspuren beider, dass Usāma nur von Zejd herkommen könne.² Eine parteiische Fabel lässt auch die Vaterschaft des 'Āṣi b. Wā'il an 'Amr b al-'Āṣi auf ähnliche Weise feststellen.³ Es ist bemerkenswerth, dass jener Kā'if zugleich das Amt inne hatte, den Kriegsgefangenen vor ihrer Freilassung die Stirnlocken abzuschneiden,⁴ er hiess in Folge dieses Amtes: Muğazziz.⁵ Das Abschneiden der Haare aber war nicht blosser Act der Beschamung und Erniedrigung, sondern hatte — wie wir dies in weiterm Zusammenhange in einem Excurs zu diesem Bande sehen werden — religiöse Bedeutung; die abgeschnittenen Haarlocken hatten ursprünglich die Bedeutung eines den Gottern dargebrachten Opfers, und es ist nicht nebensächlich, an diesem Beispiele zu sehen, dass dies Amt von einem Wahrsager versehen wurde, dem auch die Entscheidung in genealogischen Problemen zustand.⁶

1) Al-'Ikd II, p 50

2) B Farā'id nr. 30, Muslim III, p 359, vgl. für weitere Nachweise Robertson-Smith p 286 Die Banū Mudhig besonders lieferten den alten Arabern die Kāfa Ibn Kutejba ed Wustefeld p 32, 11 In unserer Zeit gelten die Banū Fahm in der Gegend von Mekka als die besten Kāfa, sie erkennen aus den Fussspuren die intimsten Qualitäten der Menschen Doughthy II, p. 625

3) Al-'Ikd I, p 164 unten, vgl. ib. p. 22

4) z B Al-'Ikd III, p. 64 und sehr häufig. Vgl. bei Wellhausen, Arab Heidenthum, viele Stellen für die Anwendung des Haarabschneidens als Zuchtigung, dazu Ag XV, p 56, 18, der unzüchtigen Frau wird das Haupthaar rasirt und sie wird in diesem Zustande in den Strassen umhergeführt Ag XVII, p. 83, 9. Auch die alten Babylonier wendeten das Abschneiden der Haare als Strafe an. Transactions of Soc Bibl. Arch VIII (1884) p 241.

5) Vgl Ibn Haġal, III, p. 738 Bei Al-Nawawī zu Muslim l. c findet man allerdings auch andere LAA. für dies Wort, z B muğazzar oder muhriz u a m, dieselben sind aber nicht so gut bezeugt wie muğazziz; vgl. auch al-ġazzāz als Beiname eines Menschen, der dem Kriegsgefangenen vor seiner Freilassung die nāṣija abschneidet, Ag X, p 42, 5 6) Vgl Al-Muwattā' III, p. 207

Während nun, wie wir soeben sahen, die Anfänge der speculativen Beschäftigung mit der Genealogie und der alten Geschichte in die älteste umajjadische Zeit zurückreichen, arbeitete sich dieser Zweig der Kenntnisse in den nächsten Zeitaltern zu einem vielgepflegten integrierenden Bestandtheil der philologischen Wissenschaften heraus. Fiktion und tendentiöse Fabeln, zumal nord- und sudarabisches Parteinteresse, waren in ihren Anfängen schon die leicht zugänglichen Quellen, aus denen die Genealogie schöpfte, aus welchen sie die Lücken der Ueberlieferung oder der ihr vielleicht zu Gebote stehenden exacten Daten¹ ergänzte; nach Massgabe deren sie dieselbe, so weit sie wirklich vorhanden war, deutete und verwendete. Dieser Charakter haftet ihr in ihrer Weiterentwicklung unwandelbar an. Der Genealoge duldet kein Fragezeichen, von einem jeden irgendwie bedeutenden Menschen muss er Ahnherren und Ahnfrauen in pünktlichster Weise — auch bezüglich ihrer Stammesangehörigkeit² — benennen können. Wenn man in Betracht zieht, dass — ganz abgesehen von den Meinungsverschiedenheiten in Betreff der Genealogie einzelner Berühmtheiten der Vergangenheit³ — nicht selten in allgemeinen Fragen der alten Geschichte der Araber, die man zu den Elementen der genealogischen Kenntnisse zählen möchte,⁴ die Genealogen untereinander getheilte Meinung sind, so wird man begreifen können, dass dieses Kapitel der arabischen Kenntnisse der Tummelplatz individueller Willkür, tendentiöser Erfindung und nicht selten auch niedriger Interessen wurde. Dazu scheint der Genealogie von Seiten des allgemeinen Bewusstseins jene Controle gefehlt zu haben, welche sonst tendentiöse Theoretiker vor Ausschreitungen zu bewahren pflegt. Noch Mitte des III. Jhd.'s kann Ibn Kutejba in der Einleitung zu seinem Handbuch der Geschichte die Klage aussprechen, „dass die Edelsten ihren Stammbaum nicht kennen, die Vorzüglichsten von ihren Ahnen nichts wissen, Kurejschiten oft den Punkt ihres Stammbaumes nicht kennen, an welchem sie mit dem Prophe-

1) Ob wir einem notorischen Falscher wie Ibn al-Kelbî Glauben schenken dürfen, wenn er sich darauf beruft, dass er aus den Archiven der Kirchen in Hira schöpfte (Tab I, p 1770) mochten wir bezweifeln.

2) Eine interessante Zeile ist in dieser Beziehung Ibn Hishâm p. 113, 13. Zu dem Inhalt dieser Stelle ist zu vgl. der Appell an die Genealogen Ag II, p 166, 4, XIII, p 151, 4 v. u.

3) Vgl. die verschiedenen Ansichten betreffs des Stammbaumes des Imîk (Ag VIII, p 62 ff), der Lebenszeit des Aus b Hağar (ibid. X, p 6).

4) Unsicherheit der genealogischen Determination des Stammes Ijâd, bei Noldeke, *Orient und Occident* I, p. 689—90. Auch darüber scheint man im ersten Jahrhundert nicht völlig eines Sinnes gewesen zu sein, ob man die Zugehörigkeit zum Kurejsch-stamm auf alle Abkömmlinge des Nađî b. Kinâna auszudehnen habe, oder ob dieser Begriff zu beschränken sei. Ag XVIII, p 198 u.

ten genealogisch zusammenhängen“ Da hatten es nun die professionellen Genealogen leicht, ihr Fachwerk den Leuten aufzubinden und sich in willkürlichen Erdichtungen und tendentiosen Fabeln zu ergehen. Der Gesichtspunkt, unter welchem sich das innere sociale Leben entfaltete, stellte natürlich auch den Genealogen die entsprechenden Probleme und gab Gelegenheit zu wertgehender Meinungsverschiedenheit: ob nämlich dieser oder jener Stamm ein nord- oder sudarabischer sei. Wir wollen hier die bereits öfters dargestellte Streitfrage betreffs der Kuḏā'a und Chuzā'a, ob sie nämlich zur nordarabischen Gruppe gehören, oder Sudaraber seien,¹ und die Fabel, mit welcher die Harmonisten diese Streitfrage ausgeglichen, nicht nochmals erörtern² Auch in der Schlichtung dieser Streitfrage griff man von allen Seiten zu einem in der genealogischen und antiquarischen Literatur sehr beliebten Auskunftsmittel: man erdichtete Tendenzverse — auch die harmonisirende Fabel hat den ihrigen —, die dann als Documente dienen sollten. Es ist bemerkenswerth, dass selbst arabische Kritiker³ den Werth solcher Erdichtungen erkennen, und dass in ihrer Glaubwürdigkeit so übel berüchtigte Sammler, wie z. B. ein Ibn al-Kelbī,⁴ solche Bezeugungsverse (shawāhid) offen verdächtigen.⁵

Aber nicht nur Verse haben die Genealogen als loci probantes zur Bekräftigung einseitiger Erdichtungen fabricirt. Es kam ihnen auf den höhern oder niedern Grad der Fälschung nicht an, wenn sie eine Lieblingsthese, ob diese nun auf wirklicher Ueberlieferung beruhe, oder — wie dies nicht selten ist — aus tendentiosen Rücksichten vorgeschoben wurde, bekräftigen wollten. Als höchste Form der Legitimierung irgend einer Behauptung galt den Muhammedanern stets die Berufung auf irgend einen Ausspruch des Propheten; gelang es diesem als echt anerkannt zu werden — und dabei waren zumeist äusserliche Momente massgebend — so war dadurch jeder weitem Opposition der Weg abgeschnitten Und in der That beruft sich der Genealoge jener Zeiten, in welcher die Ḥadīth-erdichtung bereits in grosser Blüthe stand, auf ein Ḥadīth, wenn ihm nichts Authentischeres zur Hand ist, um seine Aufstellung zu bekräftigen. Warum sollte er besser sein als der Theologe, der von diesem Auskunftsmittel den ausgiebigsten Gebrauch machte? Es genüge hierfür ein Beispiel anzuführen

1) Für Chuzā'a verweise ich noch auf Ag XVII, p. 158, 3 u

2) Zuletzt bei Robertson-Smith p 8 ff und andere im Index angegebene Stellen.

3) S. oben p 179 Anm 3

4) Höchst charakteristische Urtheile über diesen Mann Ag IX, p 19, XVIII, p 161 (masnū'āt Ibn al-Kelbī). „So oft — sagt Jākūt (II, p 158) — die Gelehrten über vorislamische Dinge mit einander in Widerspruch sind, ist immer die Ansicht des Ibn al-Kelbī die stichhaltigste; nichtsdestoweniger verdrängt man ihn und verwundet ihn mit hohnischen Bemerkungen.“ 5) Tab I, p 751.

Unter den Theilstämmen der Kurejsh finden wir die Banû Sâma. Sâma, den der Theilstamm als seinen Stammvater anführt, ist der Sohn des Lu'ejj b. Gâlib; der Letztere ist Sohn des Heros eponymus des Kurejsh-stammes. Nun fand sich in Basra ein Quartier der Banû Sâma, wo die Nachkommen jenes Sâma zusammen lebten; diese wollten Kraft ihrer Benennung als Kurejshten gelten. Dies liessen die Genealogen im Einverständniss wahrscheinlich mit den übrigen Kurejshten nicht zu; es war ja den letzteren von Vortheil, wenn es weniger Theilhaber gab an den klingenden Beneficien, die ihnen zukamen. Da wurde nun von den Genealogen folgende Erzählung überliefert, die wohl einige Begründung in den Traditionen des Kurejsh-stammes hatte. Sâma soll seine Heimat wegen eines Familienstreites verlassen haben und auf dem Wege nach 'Omân, wohin er sich zunächst wenden wollte, durch einen Schlangenbiss getödtet worden sein.¹ Seine Frau Nâgija heirathete dann einen Mann aus Bahrein, von dem sie ihren Sohn Hârith gebar. Dieser soll dann als Jüngling zu den Kurejshten zurückgekehrt und von seiner Mutter als Sohn des Sâma ausgegeben worden sein. Von diesem Hârith stammen nun die Banû Sâma ab, die also nicht das mindeste Anrecht darauf haben, als Kurejshten zu gelten; man nannte sie denn auch nun immer nach der Mutter des Hârith: Banû Nâgija.² Dieser Familie gehörte der Dichter 'Alî b. al-Ġahm al-Sâmî, ein Hofdichter des Mutawakkil, an (st. 249). Derselbe hatte noch den Spott zu ertragen, der die Folge der genealogischen Wirren im Stammbaume der Banû Sâma war.³ Ein Dichter vom Stamme des 'Alî, also ein Vollblut-kurejshite, liess ihn die Worte hören.

1) Al-Ja'kûbî I, p. 270. Wustenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen, p. 411; vgl. auch Ag XXI, p. 198 f.

2) Ag IX, p. 104. Auch in historischer Zeit kam es vor, dass ein Kind, welches in einem frühern ehelichen Verhältnisse gezeugt wurde, von dem Ehemann aber, nachdem es eine neuere Ehe eingegangen war, geboren ward, nach der Mutter benannt wurde. Das Beispiel, welches wir Ag XI, p. 140 ausführlich studiren können, zeigt uns, dass der Grundsatz al-walad lil-firâsh oder lisâhib al-firâsh (welcher die Spuren des römischen Rechtsgrundsatzes *pater est quem iustae nuptiae demonstrant* an sich trägt) in der mittlern Umajjadenzeit noch nicht ganz durchgedrungen war, sonst wäre der Rechtsstreit zwischen Zufar und Dirâr wegen der Vaterschaft mit Bezug auf Artâb ganz unverständlich. Ich setze der Vollständigkeit wegen die Quellen jenes muhammedanischen Rechtsgrundsatzes (vgl. Robertson-Smith p. 109 unten) hieher. Al-Muwatt'a' III, p. 203, B. Buġ'î nr. 100, Wasâjâ nr. 4, Magâzi nr. 54, Farâ'id nr. 18, Muhâribûn nr. 9, Chusûmât nr. 5, Muslim III, p. 357.

3) Sehr interessante Beiträge zu der Stellung dieses 'Alî b. al-Ġahm findet man in dem Artikel über Marwân al-asgar, Ag XI, p. 3 ff.

Sâma allerdings war einer der unsrigen, aber seine Kinder — dies ist freilich eine dunkle Sache,

Die sind Menschen, die uns Stammtafeln bringen, welche dem Gefasel eines Trau-
menden gleichen¹

Andererseits fanden sich noch zu dieser Zeit Genealogen, welche die kurejschitische Zugehörigkeit der Banû Sâma vertheidigten. An ihrer Spitze steht Al-Zubejr b. Bakkâr, Kâdî von Mekka (st 256), ein liberaler Genealoge, der, obwohl selbst Kurejschite, den Banû Sâma ihren Anspruch, Kurejschiten zu sein, nicht missgönnte, und zwar — wie seine Feinde behaupten — weil unter den Angehörigen der Sâma-familie die Opposition gegen die Ansprüche der 'Aliden zuhause war,² was den orthodoxen Kâdî zu ihren Gunsten gestimmt haben soll. So herrschte denn noch im III. Jhd. unter den Genealogen Meinungsverschiedenheit und Zweifel betreffs der Zugehörigkeit der Banû Sâma. Man sagt z. B. von jemandem, der zu diesem Stamme gehört, in sonst ungewöhnlicher Weise: „Omar b. 'Abd al-'Azîz al-Sâmî, der seinen Stammbaum auf Sâma b. Lu'ejj zurückleitet“³ und in diesem Zusatze ist der Zweifel an der Richtigkeit des genealogischen Anspruchs ausgedrückt. Aber ihre Gegner glaubten dem langen Streite ein Ende machen zu können, wenn sie folgenden Ausspruch des Propheten erdichten: „Mein Oheim Sâma hat keine Kinder hinterlassen.“⁴ Wer an die Authentie dieses Ausspruches glaubte, der konnte nicht mehr daran glauben, dass die Banû Nâğja den Sâma zum Stammvater haben und echte Kurejschiten seien.

Der Traditionsausspruch in Betreff der Banû Sâma hat aber seinen Weg nicht in die kanonischen Traditionssammlungen gefunden. Viel charakteristischer ist es, wenn wir finden, dass eine ähnliche genealogische Traditionserdichtung in die hochangesehene kanonische Sammlung des Buchârî — die anderen Sammlungen bringen dieselbe nicht — Aufnahme gefunden hat. Es ist schon oben berührt worden, dass die Genealogen in der Frage, ob der Stamm Chuzâ'a ein nord- oder ein süd-arabischer sei, getheilte Meinung sind. Um für den nord-arabischen Ursprung des erwähnten Stammes eine unwiderlegliche Autorität zu besitzen, haben nun die Genealogen, welche diese These lehrten, den hochtönenden Spruch erfunden: „Von Abû Hurejra: Der Prophet sagte 'Amr b. Luḥejj b. Kamî'a b. Chundîf ist der Vater des Chuzâ'a.“ Al-Buchârî hat diesen Ausspruch von Ishâk b. Râhwehî übernommen.⁵

1) Al-Mas'ûdî VII, p. 250.

2) Zu ihnen gehörte Al-Churrîf b. Râshid, der sich gegen 'Alî auflehnte, Ibn Durejd p 68. 3) Al-Ja'kûbî II, p 599 4) Ag IX, p 105, 5.

5) B. Manâkib nr 12. Auch in der Kudâ'a-frage wurden viele Traditionen erdichtet, die bei Al-Siddîkî fol 86^a zusammengestellt sind.

Es ist nicht unsere Absicht, die Entwicklungsgeschichte der genealogischen Wissenschaft der Muhammedaner zu entwerfen; darum konnten wir den Sprung von den Anfängen gleich in die Zeit der höchsten Entwicklung der genealogischen Speculation wagen. Es kommt uns an dieser Stelle nur darauf an, ein Moment dieser Entwicklungsgeschichte besonders zu betonen.

II.

Auch hinsichtlich der genealogischen Wissenschaft wurden die Araber von persischen und anderen Neumuhammedanern überflügelt. Dieselben mengten sich mit gewisser Vorliebe, und wie wir sehen werden, nicht ohne Tendenz in ein Forschungsgebiet ein, durch dessen Betrieb sie die Aspirationen ihrer arabischen Glaubensgenossen zu controliren im Stande waren. Die Araber scheinen diese Theilnahme an ihrer nationalen Wissenschaft nicht gerade als natürlich betrachtet zu haben. Noch Al-Mutanabbî macht sich über einen Fremdländer, sonst angesehenen Staatsmann, lustig, weil er über arabische Genealogie forschte.¹ Wir begegnen zwar auch unter den echten Arabern nach wie vor Kennern der Genealogie in dem Sinne, wie diese im alten Araberthum gepflegt wurde.² Aber mit den übrigen philologischen Wissenschaften bemächtigten sich die Mawâlî auch der für die Kenntniss der Poesie fast unentbehrlichen Forschungen über das arabische Alterthum und sie gaben denselben eine neue, über den Kreis des altarabischen 'Ilm al-ansâb hinausgehende Richtung. Zu welcher Vollkommenheit es gerade unter ihnen manche brachten, und welchen Einfluss sie im II. Jhd auf die Entwicklung dieses Forschungsgebietes ubten, kann uns am besten das Beispiel des Ḥammād al-rāwîja zeigen (st 160).³ Ḥārūn al-Rashîd befragte einst den aus Mekka kommenden Gelehrten Ismâ'îl b. Ġāmî' um die Details seiner eigenen Genealogie; der arabische Gelehrte wusste keinen rechten Aufschluss zu geben, sondern wies den Chalifen an den eben anwesenden Ishâq, Sohn des Sängers Ibrâhîm al-Mausîlî. „Gott mache dich hässlich — rief der erzürnte Chalif — bist du ein Shejch vom Stamme Kurejsh und kennst deine genealogischen Verhältnisse nicht und musst dich an einen persischen Mann um Aufschluss wenden!“⁴

1) In der bei Chwolsohn, Die Ssabier I, p 700 behandelten Stelle

2) Siehe eine Liste bei Ibn Kutejba ed Wustenfeld p. 265 ff.; aus späterer Zeit ist zu erwähnen der im J. 210 gestorbene Shejbânî 'Auf b al-Muḥallim, bekannt unter dem Namen Abû-l-Muḥallim — er wird al-nassâba genannt Ag. XVIII, p. 153, 1; 191, 23 — von dem auch schriftliche Aufzeichnungen vorlagen ib XI, p. 125, 5. Vgl I, p. 32. 12.

3) Sprenger III, p. CLXXI ff 4) Ag. VI, p 69

Der Gebrauch, den diese Perser von der Wissenschaft der Genealogie machten, passte recht gut in das System der shu'ûbitischen Parteitendenz. Die Bethätigung dieser Tendenz war aber um so weniger auffällig, als die neueren Genealogen hierin dem Anscheine nach nur an die Traditionen der ältern arabischen Genealogie anzuknupfen hatten. Wird ja doch bereits vom alten Genealogen des Kurejsh-stammes Abû Ġahm b. Hudejfa erzählt, dass ihn die Leute „wegen seiner Zunge furchteten“¹ und soll sich ja auch Daġfal selbst mit den Fehlern und Schwachen der Stämme und mit den schmachvollen Momenten ihrer Geschichte (mathâlib) beschäftigt,² also dem Geiste des Islam zuwider die vormuhammedanischen „Schmahungen“ wieder gepflegt haben.³ Sa'id b. al-Musajjab (st 94), der einer der grössten Theologen seiner Zeit war und auch in der Genealogie hervorragte, soll zu einem Manne, der sich an ihn um Unterweisung in der Genealogie wendete, gesagt haben: „Du willst wohl diese Wissenschaft erlernen, um die Menschen schmahen zu können?“⁴; und es ist merkwürdig, dass der Sohn dieses selben Sa'id, selber ein Genealoge, von der Regierung gemassregelt werden musste, weil er von seiner Wissenschaft zum Nachtheile der Ehre Anderer Gebrauch machte.⁵ Der Genealoge Hishâm ibn al-Kelbî (st. 204) war „ein Hochgelehrter, ein Genealog, ein Ueberlieferer der Mathâlib und ein Schmähler ('ajjâba).“⁶ Das Geschäft der Schmahungen war von dem des Genealogen unzertrennlich geblieben. Die „Schmahungen“ beschäftigten sich nicht bloss mit dem Nachweis von tadelnswerthen Momenten in der Geschichte und Genealogie der Stämme, sondern sie spurten auch den Einzelheiten des Stammbaumes bestimmter Individuen mit Bezug auf deren Authentie nach, wie wenn z. B. der Verfasser eines solchen Mathâlib-buches, der Historiker⁷ Hejtham b. 'Adij (st 207) von Abû 'Amr b. Umejja im Widerspruch mit der Annahme der gewöhnlichen Genealogie nachweist, dass er nicht Sohn, sondern nur Adoptivsohn jenes Mannes war, den er als seinen Vater nannte; durch einen solchen Nachweis war denn die adelige Abstammung aller Nachkommen des 'Amr bemakelt.⁸ Ein anderes Beispiel zeigt uns die Genealogen — den

1) Ibn Durejd p 87

2) Eine Analogie findet diese Tendenz der altarabischen genealogischen Thatigkeit an den jüdischen Megillôh Jûchasîn, „den Geschlechtsregistern mit loblichen und unloblichen Familiennachrichten, mit zum Theil erdichteten Genealogien, welche einzelne jerusalemische Familien angelegt haben“ vgl die hierauf bezüglichen Mishna- und Gemarastellen bei Bloch. Beiträge zur Einleitung in die talmudische Literatur (Wien 1884) I, p 15.

3) Al-Husî III, p 263. 4) Al-'Ikd II, p. 51

5) Ibn Kutejba p. 224, 3 6) Ag XXI, p. 246, 12

7) Er tradirte auch heilige Legenden, Abû-l-Mahâsin I, p. 424.

8) Ag I, p 7 unten

oben genannten Hejtham von Ibn al-Kelbî citirend — der Thatsache nachspüren, dass noch zu 'Omar's Zeit ein Araber mit einer Frau seines verstorbenen Vaters ein regelmässiges eheliches Verhältniss führte, trotzdem Muhammed diese Ehen der Araber (nikāh al-makt) verpönt hatte. Durch solche Nachweisungen sollte auf die späteste Nachkommenschaft dieses Ehepaares ein Makel fallen¹ Es ist bemerkenswerth, dass man diesen Hejtham selbst für einen Da'ijj hielt; unter diesem Vorwande hat man ihn ja mit Gewaltmassregeln gezwungen, sich von seinem Eheweib, einer Araberin aus dem Stamme der Banû Härth b. Ka'b, zu trennen, da es die Stammesgenossen der Frau nicht dulden wollten, dass ihresgleichen mit einem Eindringling, der seine arabische Abkunft zu legitimiren nicht im Stande ist, ehelich verbunden sei (vgl. oben p 129 ff)² In einem Spottvers gegen ihn wirft man ihm vor, „wenn du den 'Adijj, deinen Vater, zu den Banû Thu'al zählst, so musst du das *d* dem 'a vorsetzen (statt 'Adijj l. da'ijj)³ Dass man ihn einen Chârîğiten nennt,⁴ bedeutet wohl auch bei ihm, wie bei manchen anderen nur dies, dass er auf die Praerogative der Araber nicht besonderes Gewicht legte.

Sehr willkommen musste den persischen Philologen dies Forschungsgebiet in jener Zeit gewesen sein, in welcher der Nachweis von den Fehlern der Araber, der Schmach ihrer Stämme, der unrühmlichen Momente ihrer Vergangenheit die These von der Vorzüglichkeit der Nichtaraber, deren Unterstützung und Bekräftigung im Vordergrunde ihrer Bestrebungen stand, fördern konnte.

Freilich mussten diese Gelehrten auch über die Vorzüge der einzelnen Stämme Sammlungen anstellen; eine literarische Specialität, welche, wie es scheint, der Genealoge Abû-l-Bachtarî (st. 200) mit seinem „grossen Buch der Vorzüge“ zusammenfassend abgeschlossen hat⁵ Aber die Genealogen der Shu'ûbitenpartei haben ihrer Tendenz getreu, das Fach der „Schmähungen“ begünstigt und dies Bestreben stand nicht im Widerspruch mit dem literarischen Geschmack ihrer Zeit. Denn noch zu jener Zeit haben satirische Dichter den Gegenstand ihres Spottes dadurch wirksam bekämpfen zu können geglaubt, wenn sie den Stamm desselben schmahten, namentlich aber seine reine Abstammung verdächtigten und auf die Keuschheit seiner Ahnfrau Makel warfen⁶ oder dieselbe Methode des Spottes auf

1) Ag. XI, p. 55 unt. 2) ibid XVII, p 109. 3) Vgl. Al-'Ik d III, p 301

4) Ibn Kutejba p 267. 5) Fihrist p. 100, 21.

6) Ag. IX, p. 109 das Spottgedicht des 'Alî b. al-Ğāhm (st. 250); unter anderen ruft er seinen Gegnern zu:

„Eure Mutter weiss nicht, wer ihren Gurtel gelost hat, und wer euch ihr gegeben hat, o ihr Unreine!

einzelne ihnen verhasste Individuen anwendeten. Die Bemäkelung der Tugend der Mutter und der Reinheit des ehelichen Lebens ist eines der beliebtesten Motive der arabischen Satire geblieben;¹ sie hatte hierin nur die Ueberlieferung der alten Zeiten und der Richtung ihrer satirischen Poeten fortzusetzen.² Das Schändlichste in muhammedanischer Zeit hat wohl Al-Farazdak in einem *Hiġā'* auf Al-Ṭurammāh über das Familienleben im Stamme Ṭajj gesagt.³ Obwohl sich die Religiosen der Fortsetzung dieser Ueberlieferungen energisch widersetzen und dieselbe in Lehre und Leben kräftig verpönten,⁴ hat die philologische Literatur ihr praktisches Fortwuchern erfolgreich begünstigt.

In der blossen Pflege dieses Genres konnte man also nichts der Würdigkeit des Araberthums Feindliches erblicken; wurzeln ja, wie wir hier mehrfach sehen konnten, seine Keime in den ureigensten Trieben des arabischen Genius, welcher selbst dort, wo verfeinerte Lebensverhältnisse der Bethätigung desselben keine actuelle Gelegenheit boten, mindestens auf dem

„Ihr seid ein Volk, wenn man seine Abstammung meldet, so ist wohl eine und dieselbe Mutter zu nennen, aber nur Gott kennt die Väter, denn deren sind gar viele“ u s w

In derselben Weise hat man auch die Abstammung ganzer Stämme verspottet; so haben z. B. die Genealogen den Stamm der Banū-l-'Anbar zur Zielscheibe des Spottes gemacht, indem sie die wegen ihrer Polyandrie beruchte Umm Ḥārīgā als ihre Ahnfrau nennen. Al-Mubarrad p. 265

1) Als Beispiele aus späterer Zeit mögen die Spottgedichte des 'Abdān al-Ḥuẓī gegen Abū-l-'Alā, der sich einen Asaditen nannte, dienen z. B.:

„Befolge o Abū-l-'Alā meinen freundlichen Rath

„Schmahe niemals jemand der alter ist als du; du konntest deinen Vater schmähen, ohne dass du es wusstest.“

Vgl. die Gedichte in *Jatimat al-dahr* III, p. 127 ff. Al-Ṣejmarī ruft in einem Spottgedichte seinem Dichtercollegen Al-Buhturī zu. „jā-bna-l-mubāḥati lil-waiā“ d. h. Du Sohn einer Frau, die aller Welt frei war! *Ag* XVIII, p. 174, 3.

2) z. B. *Mufaḍḍ* 6. 11, *Ag* XXI, p. 201, 21 (Al-Mutalammis), *Ham* p. 113, besonders v. 4, *Ag*. XI, p. 14, 17 ruhmte Al-Afwāh gegenüber dem feindlichen Stamme, dessen „Frauen in Gefangenschaft geschleppt werden“, die Eifersucht seines eigenen Stammes auf die Frauen. 3) *Le diwan de Farazdak* ed. Boucher p. 89

4) Der fromme muhammedanische Neophyt Abū 'Ubejd al-Kāsum b. Sallām, der Sohn eines griechischen Slaven aus Herāt, (st. 224), der im Islam grosse Autorität erlangte, war ausser seiner theologischen Thätigkeit Verfasser von lexicographischen Schriften, deren Tendenz zumeist die Erklärung der schwierigen Worte der Tradition bildete. In diesen Arbeiten musste Abū 'Ubejd oft loci probantes aus alten Dichtern anführen; so oft er aber einen satirischen Vers benutzte, tilgte er die darin vorkommenden Personennamen und ersetzte sie durch fingirte Worte, die dasselbe Versmaas haben. Diese Fälschung wird von dem magnusischen Theologen Kādi 'Ijād (Shifā II, p. 237) als besonderes Verdienst des Abū 'Ubejd hervorgehoben.

Gebiete schöngestiger Spielerei und literarischer Liebhaberei zur Geltung kam.¹ Ein Schriftsteller, der sich durch eine polemische Gegenschrift gegen die Shu'ûbija als Sachwalter der Araber kennzeichnet, ist, ohne also der Ehre des Araberthums nachtheilig werden zu wollen, Verfasser von Mathâlibschriften.²

Aber im Kreise der Shu'ûbiten ist der Gesichtspunkt der Mathâlib ein anderer geworden. Das philologische Interesse wird bei ihnen von der Tendenz geleitet, die in den Mathâlib hervortretenden Momente als Beweis für die Niedrigkeit der arabischen Rasse zu verwenden, welche aus jenen Daten mit Bezug auf die einzelnen Stämme hervorleuchten sollen. Dies konnten sie um so wirksamer versuchen, als ja in den Mathâlib-versen Araber von ihren eigenen Volksgenossen reden; anscheinend objectiveres Beweismaterial konnte nicht beigebracht werden.

Dieselbe Tendenz verfolgen sie in den kleineren Details der genealogischen Thatigkeit. Auf genealogischem Wege sollten die hervorragendsten Kreise der reinarabischen Gesellschaft herabgesetzt werden.

Châld b. Kulthûm, dem wir als Gegner der iranophilen Genealogie begegnen, hat uns die Nachricht überliefert, dass in 'abbâsidischer Zeit ein shu'ûbitischer Ketzler (rağul min zanâdikât al-shu'ûbija) mit einem Abkömmling des umajjadischen Chalifen Walid einen Wettstreit führte, der in die derbsten Schmähungen ausartete. Um nun die rechtmässige Abstammung der Nachkommen des Walid in verdächtiges Licht zu setzen, schrieb jener Shu'ûbit ein Buch, in welchem er das eheliche Verhältniss einer der Gattinnen des Chalifen zu dem Dichter Waddâh und das traurige Ende dieses Galan erzählte.³ Wenn es nun auch höchst unwahrscheinlich wäre, uns die Nachricht von dem Liebesverhältniss der Fürstin zu Waddâh als rachsüchtige Erfindung eines Shu'ûbiten zu denken, so nutzt uns obige Notiz dennoch in der Erkenntniss davon, von welcher Art die Bestrebungen waren, durch welche sich die Shu'ûbitenpartei in der muhammedanischen Gesellschaft des II.—III. Jhd.'s d. H. bemerkbar machte.

III.

Diese allgemeinen Beobachtungen werden am besten an einem concreten Beispiele nachzuweisen sein: an der wissenschaftlichen Richtung eines der bedeutendsten unter jenen Philologen, welche den Tendenzen der

1) Man s. z. B. bei Al-Mas'ûdî VI, p 136—156 eine interessante Sammlung solcher Mathâlib; einem Mädchen aus dem Stamm der Banû 'Âmir wird eine Reihe von satirischen Epigrammen in den Mund gelegt, Gedichte, in welchen ungefähr vierzig arabische Stämme unbarmherzig gequält werden. Vgl. auch Journal asiat 1853, I, p. 550 ff.

2) Abû 'Abdallâh al-Ġahmî, Fihrist p 112, l. 2 3) Ag VI, p 39

Shu'abitenpartei ihre Unterstützung liehen. Wir meinen Abû 'Ubejda Ma'mar b. al-Muthannâ (st c 207—11), Zeitgenossen des bereits oben erwähnten Genealogen und Mathâlib-schriftstellers Al-Hejtham b. 'Adijj. Seiner Abstammung nach war er ein 'Agamî, aber durch Affiliation gehörte er dem arabischen Tejîm-stamme an. Al-Gâhuz rühmt von ihm, dass es weder unter Ketzern noch unter Rechtgläubigen jemand gebe, der in allen Zweigen menschlicher Kenntniss gelehrter wäre als dieser Abû 'Ubejda.¹ Ehensolche Achtung vor seiner Gelehrsamkeit hatte auch sein jüngerer Zeitgenosse, Ibn Hishâm, dem wir die Herausgabe der Prophetenbiographie von Muhammed ibn Ishâk verdanken. An einer Menge von Stellen dieses Werkes lasst er sich durch Abû 'Ubejda's Gelehrsamkeit den rechten Sinn von alten Worten erschliessen und durch Beispiele aus der Poesie beleuchten; ja er wählt ihn sogar mit Hinsicht auf die Beziehungen von Koranstellen zum Führer. Abû 'Ubejda war in der That einer der umfassendsten Kenner der Sprache und der alten Geschichten der Araber, die er in einer grossen Reihe von Specialschriften behandelte² und ein grosser Theil davon, was wir von den vorislamischen Verhältnissen und Begebenheiten im arabischen Volke, so wie auch von den archaeologischen Realien³ wissen, wurde uns entgangen sein, wenn sich nicht Abû 'Ubejda mit der Ueberlieferung solcher Nachrichten und Daten beschäftigt hätte⁴ „Es giebt nicht zwei Rosse — so hat er von sich rühmen können — die in heidnischer oder muhammedanischer Zeit aneinander geriethen, es sei denn, dass ich von ihnen und ihren Reitern Kunde habe“ Mit Al-Aşma'î und Abû Zeyd war er der grösste Kenner der arabischen Luğa in jener Zeit, den erstern, wie arabische Kritiker wissen wollen, selbst überragend, von letzterem aber in der Ausdehnung seiner Kenntnisse übertroffen⁵ Ueberaus viel verdanken wir ihm auf dem Felde der Ueberlieferung und Erklärung der alten Poesie,

1) Harîrî-commentar ed de Sacy, 2 Ausg., p 672

2) Eine Uebersicht seiner wichtigsten Schriften — er verfasste an 200 Monographien — Ibn Challikân nr. 741 (VIII, p 123)

3) Al-Mubarrîd p 441. 442 Nachrichten über den Gebrauch der Krone bei altarabischen Fürsten, über altarabische Munzfunde

4) Welche reiche Quelle von Nachrichten uns seine Ueberlieferungen eröffnen, ersieht man leicht, wenn man z B nur Ag. X, p 8—84 ansieht; die dort erzählten vorislamischen Geschichten gehen fast ausschliesslich auf A. 'U.'s Nachrichten über dieselben zurück, und dasselbe gilt von vielen anderen Theilen der altarabischen Geschichte und der mit der Ueberlieferung derselben zusammenhängenden poetischen Stücke Ibn Hishâm p. 180 ff kann die Geschichte des Dûhîs-Gabrâ'-krieges nur auf Grund der Relation des A. 'U. mittheilen.

5) Al-Suyûtî, Muzhir II, p. 202—3, vgl. Rosen, Diebe arabiska Poezi (Petersburg 1872), p. 66—67.

auf welch letzterem Gebiete er wohl — wie wir schon hier vorwegnehmen wollen — seine shuʿūbitische Tendenz angebracht hat.¹

Es ist nicht zu verwundern, dass er seine Informationen, so wie es die grossen Philologen seiner Zeit im allgemeinen thaten, zum grossen Theil auch von Wüstenarabern einholte; aber wie er auch in anderen Dingen die übliche Selbstbeschränkung besass, bei Fragen, die er nicht zu beantworten wusste, seine eigene Unkenntniss einzugestehen,² so finden wir ihn auch mit Bezug auf jene Informationen³ weit skeptischer angelegt, als es in diesen Philologenkreisen in der Regel üblich ist,⁴ wie er es auch andererseits frei eingesteht, wenn er über ein Detail des arabischen Alterthums aus seinen lebendigen Quellen keine Belehrung schöpfen konnte.⁵ Aber nicht nur die trockene Ueberlieferung⁶ und Exegese waren die Gebiete, in denen er glänzte; auch die höhere Kritik und die aesthetische Würdigung der arabischen Poesie ward durch ihn gefördert. Für das tiefe Eingehen seines Urtheils konnten wir kein besseres Beispiel anführen, als seine Kritik der Poesien des christlichen Dichters Al-Achṭal aus dem Taglib-stamme⁷

Hier haben wir es jedoch nicht mit diesem Theil seiner Thatigkeit zu thun, der nur berührt werden sollte, um dem Leser anzudeuten, wie weitgehender Verdienste um die Wissenschaft der Araber der Nichtaraber Abū ʿUbejda sich rühmen konnte; eingehender wollen wir seine Mitwirkung an den Tendenzen der Shuʿūbija besprechen. Es kann nämlich gesagt

1) Ibn Durejd p 77 wird ein altarabisches Verspaar mit der Bemerkung angeführt „A ʿU hat diesem Vers eine Erklärung beigegeben, die ich hier nicht gerne erwähnen mochte“ wohl eine dem Araberthum nicht eben gunstige, daher dem Araberfreund (s p. 209) Ibn Durejd unbequeme exegetische Behandlung jenes poetischen Stuckes.

2) Ag XVII, p 27.

3) Von den Wüstenarabern wird er wohl auch jene Kenntnisse gehabt haben, die er in einem Citat, Al-Ikd I, p. 58 kundgibt, dort giebt er einen präcisen Canon darüber, woran man Vollblutpferde erkennen könne. Ag. XXI, p 86, 10 88, 1 tradirt er von Ruʿba, aber dieser st. 145 und eine unmittelbare Verbindung des A ʿU mit ihm ist kaum vorauszusetzen, auch bei Al-Suṣūṭi, Itkān (ed Kano 1279) II, p. 191 lässt man ihn im Namen des Ruʿba ein Urtheil hinsichtlich der Koranstelle 15: 94 anführen

4) Ag. IX, p 151, 8 v u fa zaʿama lî shejḥ min ʿulamāʾ Banî Murra

5) Turaf ʿarabijja ed Landberg p 31, 2.

6) In dieses Kapitel gehört auch die Kunde der alten Sprichwörter (amṡāl) und der Nachweis ihrer historischen Beziehungen und moralischen Nutzenwendungen, auch für diese war Abū ʿUbejda ein hervorragender Ueberlieferer Al-Ikd I, p 333. Manche Sprichwörter waren ganz unverständlich geblieben, wenn A. ʿU. nicht die denselben zu Grunde liegenden Beziehungen überliefert hatte, z. B. „treuloser als Keys b. ʿĀṣim“ oder „treuloser als ʿUbejba b al-Hānṡ“ (Al-Mejdānī II, p 10) Dafür giebt es viele Beispiele 7) Ag. VII, p. 174

werden, dass Abū 'Ubejda ein rechter Shu'ūbit gewesen ist, und Kenner seiner Schriften haben ihn auch als solchen bezeichnet¹. Wenn man ihn hin und wieder als Chârîgîten qualificirt,² so denkt man wohl nicht an die dogmatische und staatsrechtliche Eigenart der Chârîgîtenpartei, sondern nur an das eine Moment, welches dem Shu'ūbiten mit dem Chârîgîten gemeinsam ist, die Leugnung des Privilegiums einer bestimmten Rasse. Hierin begegnen sich ganz unabsichtlich die Anhänger der beiden Parteien³ und nur dieser Gesichtspunkt rechtfertigt die oberflächliche Bezeichnung des Abū 'Ubejda als Chârîgî, deren Berechtigung man, anderen Anzeichen nachgehend,⁴ entschieden zurückweisen muss.

Vieles was wir von seiner literarischen Eigenart an den zerstreuten Resten seiner Werke beobachten können, zeigt uns, dass er die Tendenzen der Shu'ūbiyya ernstlich zu fördern beabsichtigte. Im Laufe seiner philologischen und antiquarischen Studien ergreift er gerne die Gelegenheit, auf nichtarabische Elemente in der Cultur und im täglichen Leben der Araber — welche von den Araberfreunden mit Vorliebe als durchaus originell und keiner andern Nation zu Dank verpflichtet dargestellt werden — hinzuweisen. In der arabischen Poesie und Redekunst, welche die Verherrlicher der arabischen Originalität als Frucht des ureigensten Genius des arabischen Volkes zu preisen nicht müde werden, findet Abū 'Ubejda Anknüpfungspunkte an Persisches; so will er z. B. die Hyperbolik der arabischen Poeten und Redner als persischen Mustern abgelauschte Manier darstellen⁵ und viele fabelhafte Erzählungen der Araber als Nachahmung entsprechender Fabeln der persischen Literatur betrachten⁶. Dahin gehört es auch, dass er fremdländischen Lehnwörtern in den Gedichten eines kernarabischen Poeten nachspürt,⁷ womit es wieder freilich andererseits nicht übereinstimmt, dass

1) Ibn Kutejba ed. Wustefeld p 269. „er hasste die Araber.“ Al-Mas'ûdî V, p 480 „Abū 'Ubejda oder ein anderer von den Shu'ūbiten.“ Vgl. Al-Makkari I, p. 825, 16

2) Abulfeda, Annales II, p 144. Aber auch Al-Mas'ûdî selbst sagt von ihm VII, p 80. dass er die Meinung der Chawârîg bekannt habe. Vgl. Ibn Kutejba I c

3) Vgl. oben p. 138

4) Es ist undenkbar, einen ernsten Chârîgîten unter den Verehrern oder gar Tradenten des kejsânitischen Parteidichters Al-Sejjîd al-Himjarî zu finden, wie dies letztere mit Bezug auf A 'U bezeugt ist Ag. VII, p 5 ult. Der genannte Dichter verspottete die Emporer von Nahrawân und ihre Anführer ibid. p 16, 16—17.

5) Al-Mubarrad p 351

6) Al-Tawwazî in Al-Sujûtî's Muzhîr II, p 253

7) Ibn Kutejba, Adab al-kâtib (Hschr. der Kais. Hofbibl. in Wien, N F., nr 45) fol. 157^b.

er das Vorkommen von Fremdwörtern im Koran entschieden ablehnt und auf zufälliges Uebereinstimmen der Vocabeln in verschiedenen Sprachen zurückführt.¹ Fremdlandisches sucht er auch in den alltäglichen Sitten des Araberthums; aus diesem Bestreben erklärt sich eine mit grossem Behagen vorgeführte Nachricht über die Einführung eines persischen Gerichtes in Mekka.² Sehr eingehend hat er sich mit der Geschichte der Perser beschäftigt und darüber ein eigenes Buch verfasst, zu welchem ihm die Mittheilungen eines zum Islam bekehrten Persers, 'Omar Kesra, als Quelle dienten.³ Erwähnt zu werden verdient auch der Umstand, dass sich unter den vielen Schriften des Abû 'Ubejda eins unter dem Titel Kitâb al-tâg findet, ein Titel, welchen Iranier und sonstige Nichtaraber, die über die Herrlichkeiten der alten Perser schrieben, mit Vorliebe wählten.⁴ Aus dem gleichnamigen Buch des Abû 'Ubejda sind uns Excerpte über altarabische Genealogie bekannt;⁵ es ist aber nicht ausgeschlossen, dass es sich über diese Materie hinaus mit persischen Dingen beschäftigt habe.

So wie er in der arabischen Bildung nach Momenten forschte, die auf persische Anregung zurückzuführen sind, so reclamirte er auch gerne Personen, die auf specifisch arabischen Gebieten in der Ehrenhalle der geistigen Cultur des Islam ihren Platz gefunden, für das Perserthum zurück, wenn er hierfür Anhaltspunkte fand. Eine solche Revindication vollzieht er z. B. an der unter den Arabern durch ihre rhetorische Begabung berühmten Familie der Raḳḳâshî. Der erste unter ihnen, der in der arabischen Literatur eine Stelle hat, ist 'Abbân b. 'Abd al-Ḥumejd al-Raḳḳâshî, berühmt als arabischer Dichter und als Uebersetzer persischer Bücher; ihm verdankte man manche Bereicherung der arabischen Literatur durch seine Uebersetzungen aus dem Persischen.⁶ Sein Sohn Ḥamdân und sein Bruder 'Abd al-Ḥamîd errangen gleichfalls einen Platz in der arabischen Poesie;⁷ sein Grossneffe Al-Faḍl b. 'Îsâ b. Abbân al-Raḳḳâshî⁸ ist einer der bedeutendsten arabischen Wohlredner seiner Zeit und dessen Sohn 'Abd al-Ṣamad soll den Ruhm des Vaters in dieser Kunst übertroffen haben. Dies betreffend bemerkt nun Abû 'Ubejda: „Ihre Voreltern waren bedeutende Redner

1) Al-Suyûtî, Itkân I, p 167 unten 2) Ag VIII, p. 4

3) Al-Mas'ûdî II, p 238

4) Rosen, Zur arabischen Literaturgeschichte der alten Zeit I (Mélanges asiatiques l. c) p. 774.

5) Al-'Ikd II, p 53 ff und auch wohl die Citate ibid. I, p 11 26. 36. Auch muhammedanische Geschichte scheint in demselben enthalten zu sein, z B das Citat ibid II, p 287

6) Fihrist p 119. 7) ibid. p 163

8) Man vgl. eine Curiosität von ihm bei Al-Mejdânî I, p 360

am Hofe der Chosroen; als sie nun in arabische Gefangenschaft geriethen und Nachkommen hatten in den Ländern des Islam und in Arabien selbst, da trat diese rhetorische Ader in ihnen hervor und sie wurden unter den Leuten dieser (arabischen) Sprache dasselbe, was sie unter den Leuten persischer Zunge gewesen waren: Dichter und Redner. Als sie sich aber später mit Fremden verschwägerten, verschlechterte sich dies Talent (diese Ader) und ging der Vernichtung entgegen.“¹

So will Abū ‘Ubejda jede fremde Blume aus dem Ruhmeskranze der stolzen Araber herausreißen. Freilich ging er zuweilen weiter, als er dies verantworten konnte und darob musste er manchen Disput bestehen. Ueberhaupt scheint seine Art, das arabische Alterthum zu behandeln, den Unwillen jener arabischen Philologen erregt zu haben, welche selbst Rassenaraber im Studium ihrer nationalen Sprache und Ueberlieferung ganz anderen Tendenzen folgten. Diese innere Verschiedenheit erklärt uns den Gegensatz, der zwischen Abū ‘Ubejda und seinem gelehrten Zeitgenossen und Rivalen Al-Aṣma‘ī obwaltete,² eine Verschiedenheit der Gesichtspunkte und der literarischen Tendenzen, welche sich besonders in folgendem Momente bekundet. Während es, wie wir bald sehen werden, zu der Tendenz des Abū ‘Ubejda gehörte, das Genre der Satire in der arabischen Poesie, namentlich das *Hiǧā’* gegen arabische Stamme, literarisch zu pflegen, hören wir von Al-Aṣma‘ī, dass er aus religiösen Gründen diesen Theil der altarabischen Literatur so weit verpönte, dass er der philologischen Interpretation niemals ein Gedicht unterzog, in welchem Satire (*Hiǧā’*) enthalten ist.³ Und auf die geringschätzige Meinung des Ibn al-A‘rābī von Abū ‘Ubejda⁴ wird wohl das Verhalten des Letztern gegen das Araberthum, dem der Maulā Ibn al-A‘rābī mit Hingebung angehörte, mit eingewirkt haben. Er legt besonderes Gewicht darauf, nachzuweisen, dass Abū ‘Ubejda die arabische Sprache nicht genügend kenne und dass er bei seiner einzigen Zusammenkunft mit ihm drei Sprachfehler von ihm hörte.⁵

Die Rivalität zwischen Al-Aṣma‘ī und Abū ‘Ubejda hatte ihren Grund nicht bloss in der Verschiedenheit ihrer literarischen Eigenthümlichkeiten und in ihrem entgegengesetzten Verhältniss zur Behandlung des arabischen

1) Al-Ġāhiz, Kitāb al-bajān fol. 103^b.

2) Ibn Chalikān nr 389, IV, p. 88.

3) Al-Suyūfī, Muzhī II, p 204 4) ZDMG. XII, p. 70.

5) In der ungünstigen Beurtheilung des Al-Aṣma‘ī haben ihn natürlich andere Gesichtspunkte geleitet, aber dass der Gegensatz des Kūfensers gegen die Anhänger der baṣrischen Schule die Bemerkungen Ibn al-A‘rābī’s gegen Al-Aṣma‘ī und Abū ‘Ubejda beeinflusst haben sollte (Flügel, Die grammatischen Schulen der Araber, p. 147) ist zu bezweifeln.

Alterthums. Es scheinen auch Motive ganz weltlicher Natur in der Feindschaft der beiden grossen Philologen mitgewirkt zu haben. Für die Würdigung dieses Verhältnisses ist folgender Bericht des Abû-l-Farâğ al-Isfahânî von grosser Wichtigkeit: Der Sanger und Schöngest Ishâk al-Mauslî pflegte in früheren Zeiten sich von Al-Asma'î belehren zu lassen und benutzte seine Ueberlieferungen; später trat eine Spannung zwischen ihnen ein und Ishâk richtete Spottgedichte gegen ihn und entdeckte dem Chalifen Al-Rashîd seine Fehler; er benachrichtigte ihn von seiner Undankbarkeit, von seinem Geiz, von der Niedrigkeit seiner Seele und dass die Wohlthaten bei ihm nicht am rechten Platze angebracht seien. Hingegen schilderte er den Abû 'Ubejda Ma'mar als einen zuverlässigen, treuen, freigebigen, gelehrten Menschen. Dasselbe floss er auch dem Faql b. al-Rebî' ein, den er in der beabsichtigten Untergrabung des Al-Asma'î zu Hilfe nahm. Dies setzte er so lange fort, bis dass Al-Aşma'î die Gunst des Hofes verlor und Abû 'Ubejda an seine Stelle berufen wurde.¹

Es ist nicht Wunder zu nehmen, wenn wir erfahren, dass die Vertreter der arabischen Richtung² gerade in genealogischer Beziehung dem Abû 'Ubejda heftig entgegengetreten sind. Vor kurzem erst sind wir dem Dichter Waḍḍāḥ al-Jemen hier begegnet; derselbe musste den Shu'ūbiten nach verschiedenen Richtungen dienlich sein. Er war berühmt durch seine Schönheit, die so blendend war, dass er sich vor dem „bösen Auge“ wie auch früher schon „der verschleierte Kindite“ (Al-Muḡanna' al-Kindî)³ durch Verhüllung seines Gesichtes schützen musste; aber noch mehr berühmt durch sein Liebesabenteuer mit der Gattin des Chalifen Walîd I. und durch sein trauriges Ende.⁴ Den Namen Waḍḍāḥ erhielt er eben seiner Schönheit wegen, dies Wort bedeutet „der Leuchtende“, sein Name war: 'Abd al-Rahmān b. Ismā'îl b. 'Abd Kulāl b. Dād. Der Name des Urgrossvaters Dād ist persisch und in Folge davon lehrte Abû 'Ubejda, dass Waḍḍāḥ's Urgrossvater von jenen Persern war, die der Perserkönig Chosrau unter der Anführung des Wahriz nach Jemen schickte, um den König Sejf b. Dî Jazan gegen die Aethiopier zu schützen. Diese Behauptung erregte heftige Opposition von Seiten des Araberfreundes Chālîd b. Kulthūm: „Wenn du deine Beweise von dem sprachlichen Charakter der Namen holen willst, so behaupte ich dir gegenüber, dass 'Abd Kulāl ein nur in Sudarabien

1) Aḡ. V, p 107.

2) Unter jenen, die nach seinem Tode gegen ihn polemisierten, finden wir auch den Shu'ūbitenfeind Ibn Kutejba, H-Ch I, p 327 m. 825 ıslāḥ galaṭ Abî 'Ub.

3) Aḡ. VI, p 33

4) Kremer, Culturgeschichte des Orients I, p. 145 ff

einheimischer Name¹ ist und Abū Ġamad, der Beiname (kunja) des Vaters des Dād² ist ein südarabischer Beiname, da doch bei den Persern die Sitte, solche Beinamen zu führen, nie vorhanden war. Ferner kann ich anführen, dass in Jemen von jeher viele Leute den aethiopischen Namen Abīaha führten, alle diese Leute müssten nun nach deiner Methode aus Aethiopien hergeleitet werden. Namen sind nur Zeichen und Marken. Gar mancher heisst Abū Bekr, ohne der Šiddīk zu sein und gar mancher ‘Omar ohne der Fārūk zu sein. So beweisen denn die Namen in genealogischen Dingen weder für noch gegen eine bestimmte nationale Abstammung.“ Abū ‘Ubejda — so schliesst Chālid — war durch diese Widerlegung ganz beschämt und konnte nichts dagegen erwidern³

Wir sind durch diese Nachricht darauf vorbereitet, den Abū ‘Ubejda gerade auf genealogischem Gebiete die Tendenz der Araberfreunde durchkreuzen zu sehen. Und in der That werden uns hiervon mannigfache Anzeichen überzeugen. Der Nachweis davon, dass die reinarabische Abstammung jener Kreise, welche eine solche Stammtafel als Titel für ihren Vorzug gegenüber der übrigen muhammedanischen Menschheit anführen, nicht über allen Zweifel erhaben ist, ja sogar vor einer genauen Untersuchung des genealogischen Thatbestands nicht bestehen kann, stand im Mittelpunkt dieser Bestrebung auf dem Gebiete der genealogischen Kritik. In Städten, welche von Einwohnern gemischter Nationalität bevölkert waren, war es der Tendenz der Partei am meisten angemessen, jenen arabischen Familien und Kreisen gegenüber, welche mit gewissem Stolz darauf pochten, die unverfälschten Abkömmlinge dieses oder jenes Wüstenstammes zu sein, die Haltlosigkeit dieses Anspruchs nachzuweisen. Wie sollte sich denn in Basra bis ins III. Jhd. hinein die Nachkommenschaft des Fadakī b. A‘bad, eines Magnaten aus dem Stamme der Banū Sa‘d, ungemischt erhalten haben können? Solchen Bemühungen gegenüber mochten Leute vom Schlage des Abū ‘Ubejda leichtes Spiel gehabt haben.⁴ Er spürte eifrig in allen Winkeln, um solche genealogische Angaben ad absurdum zu führen. Wenn die Familien Nāfi‘ und Abū Bakra stolz verkünden, dass sie von dem berühmten arabischen Heilkünstler Ḥārith b. Kalada (der erst zu ‘Omars Zeit den Islam annahm) in

1) Auch bei Nordarabern finden wir denselben, z B. ‘Abd al-Rahmān b. Samura hiess vor seiner Bekehrung ‘A Kulāl Al-Nawawī, Tahqīb p 380 (nach eming allerdings ‘Abd al-Ka‘ba)

2) Ag VI, p 45, 14 ruhm sich der Dichter seiner Ahnen und erwähnt seinen Stammvater mit dieser Kunja.

3) ibid p 33

4) Ibn Durejd p 153, 4, vgl. seine Einwendungen gegen die Banū Arzam in Basra, ibid p 323 ult

directer Linie abstammen, so weist Abû 'Ubejda nach, dass dieser Bauerndoctor gar keinen Sohn hinterlassen habe, der seinen Stamm hätte fortpflanzen können¹ u. a. m.

Es versteht sich, dass Abû 'Ubejda in der Genealogie der arabischen Stämme zumeist das Fach der Mathâlib ansprach. Aber ihm war es nicht nur um den Nachweis der Berechtigungslosigkeit gewisser genealogischer Ansprüche im Araberthum zu thun; er liebt es vielmehr, auch aus der Fülle seiner philologischen Rustkammer Daten zu entnehmen, mit denen er die übertriebene Stammesetelkeit der Araber, in Fällen, wo ihr in genealogischer Beziehung nichts anzuhaben ist, in ein lächerliches Licht stellen konnte. Bezeichnend ist in dieser Beziehung seine Nachricht über 'Uqejl b. 'Alafa, der auf seine Abstammung von den Banû Murra so stolz war, dass er einen nach seiner Ansicht nicht ebenbürtigen Freier seiner Tochter Qualen unterwarf, deren Darstellung fast unübersetzbar ist.² Ueberhaupt scheint Abû 'Ubejda gerne Nachrichten überliefert oder auch erdichtet zu haben, in denen Vollblutaraber einander gegenüberstehen und ihre Herkunft gegenseitig mit den rohesten Schimpfwörtern beschmutzen.³ Wir können uns nach alledem leicht einen Begriff davon bilden, welche Tendenz Abû 'Ubejda in seinen Schriften „über die Mawâli“, „über die Stämme“ verfolgte. Unter seinen Schriften wird auch ein Buch der „Mathâlib des Stammes Bâhila“ und ein allgemeines „Buch der Mathâlib“ erwähnt, in welchen er die Unzulänglichkeit der Genealogien der arabischen Stämme nachweist, gegen die er alle erdenklichen Beschuldigungen hauft.⁴

Nach alledem, was wir über die Materialien der Genealogen schon bisher erfahren haben, ist es nicht unglaublich, dass, wie dies Al-Mas'ûdî für möglich hält, Abû 'Ubejda (oder ein anderer Shu'ûbit) zur Unterstützung der Tendenz der Partei in genealogischen Dingen auch vor literarischen Fälschungen im Sinne der alten arabischen Poesie nicht zurückscheute. Zur Zeit des Verfassers der „goldenen Wiesen“ las man noch ein Buch, das unter dem Namen „Al-wâhida“ bekannt war, welches das Gebiet der „Vorzüge“ und „Schmähungen“ zum Gegenstande hatte. Es waren darin jene Licht- und Schattenseiten jedes arabischen Stammes zur Darstellung gebracht, die nur je einem der betreffenden Stämme eigen und welche hinsichtlich anderer Stämme nicht überliefert waren. Es wurden poetische Wettstreite der Hofdichter des umejjadischen Chalifen Hishâm vorgeführt, in welchen jeder Dichter — Al-Mas'ûdî führt sie mit Namen an — je nachdem er

1) Ag. XI, p 86 2) ibid.

3) Man findet ein bezeichnendes Beispiel in Al-Balâdî's Ansâb al-ashrâf p 172.

4) Fihrist p 53, 26, 27, 54, 2 4. Al-Mas'ûdî VII, p. 80.

Nord- oder Südaraber war, die Vorzüge seiner eigenen Rasse rühmt und die Würde der Rasse des Rivalen schmähend herabsetzt. Natürlich sollten die Ruhmungen nur als Folie dienen für die Schmähungen, durch deren Veröffentlichung die Laster und moralischen Schäden der alten Araber ans Licht gestellt werden sollten. Abû 'Ubejda nun oder Leute seinesgleichen sollen diese Verse fabricirt haben; und die Möglichkeit einer solchen Annahme zeigt uns zur Genüge, wessen man den berühmten Philologen in einer Zeit, die der seinigen noch nahe stand, auf diesem Gebiete für fähig hielt.¹

In diesen shu'ûbitischen Tendenz-mathälîb sollte also, wie aus dieser letztern literarischen Thatsache ersichtlich ist, nicht mehr im Sinne der alten Mathälîb-überlieferungen der Vollblutaraber dem andern Vollblutaraber mit der Voraussetzung des grossen Werthes der unverfälschten arabischen Abstammung entgegen treten. Die Shu'ûbiten konnten eine solche Voraussetzung nicht zulassen. Der Glaube an den Werth der unverfälschten arabischen Abstammung war es ja gerade, was sie zunichte machen wollten und das Sammeln der alten Mathälîb war ihnen eine gute Gelegenheit, darzuthun, wie problematisch die Ansprüche der Menschen auf den Ruhm ihrer Vorfahren sei. Immer aber müssen wir uns die Voraussetzung hinzudenken von der Werthlosigkeit der reinen arabischen Abstammung, selbst für den Fall, dass sie für richtig befunden wurde. Abû 'Ubejda scheute sich nicht — wie dies die meisten seiner Zeitgenossen, wenn sie in seiner Lage waren, thaten — auf seinen eigenen Ursprung hinzuweisen. Er rühmt sich ja dessen, dass er, der Genealog der arabischen Stämme, der die Abstammung der Araber bemakelt, aus dem Munde seines eigenen Vaters wisse, dass dessen Vater ein persischer Jude gewesen sei.² Nach einer, übrigens recht sonderbar klingenden Nachricht hatte er den Beinamen Abû 'Ubejda eben dem Umstande zu verdanken, dass sein Grossvater Jude war. „Abû 'Ubejda war nämlich ein Spottnamen, den man Juden beizulegen pflegte; und der berühmte Philologe soll sehr in Zorn gerathen sein, wenn er mit diesem Spottnamen genannt wurde.“³ Er zahlte mit derselben Münze jenen zurück, die ihm den Nichtaraber vorwarfen. Als er erfuhr, dass ein Mitglied der Rak'âshî-familie, selber ein Maulâ dieses arabischen Stammes,⁴ über ihn die satirische Bemerkung machte, dass er, der sich keines genealogischen Stolzes rühmen kann, die Abstammung anderer bekritlet, liess er in einer grössern Gesellschaft folgende Worte fallen: Die Regierung hat da

1) Al-Mas'ûdî V, p 480 Excerpte aus dem „Kitâb al-wâhida“ hat Al-Mas'ûdî in seinem „mittlern Buche“ (al-awsat) mitgetheilt; es wird citirt in dem Commentar zur Kasîda Fazâriya, Hschr. der Kgl. Bibl in Berlin, Cod. Peterm. 184, fol 170^b

2) Fihrist p 53, 12 3) Ag XVII, p 19 4) Vgl. oben p 198.

eine wichtige Sache übersehen, wenn sie die Einhebung der Judensteuer von Abbân vernachlässigt. Denn seine Familie ist eine jüdische und in ihren Wohnungen sind die Bücher der Thora noch jetzt vorhanden, während man dort kaum ein Koranexemplar wird finden können. Sie rühmen sich in der That, die Thora auswendig zu kennen, während sie aus dem Koran kaum so viel wissen, was man fürs Gebet braucht.¹

Darauf ist füglich nicht viel zu geben. Denn die muhammedanischen Genealogen haben mit Vorhebe gerade die jüdische Abstammung von Leuten, die ihnen aus irgend einem Grunde missliebig waren, zu beweisen gesucht. Dieser Kunstgriff war nicht ihre Erfindung; sie ahmten in der Anwendung desselben, wie ja mit anderen Momenten auch, ältere Gewohnheiten der arabischen Gesellschaft nach. Die beiden Dichter Artât b. Zufar und Shabîb b. al-Barṣâ' (st. 80) hatten einen lange Zeit währenden poetischen Wettstreit gegen einander geführt, der sich namentlich darum drehte, dass jeder der beiden Dichter seinem Rivalen streitig machen wollte, dass er das Recht habe, sich von den Banû 'Auf abzuleiten. Merkwürdigerweise lebte unter den Angehörigen dieses Stammes die sonderbare Ueberlieferung,² dass ein richtiger 'Aufi im Greisenalter blind werde.³ Artât konnte nun auf das Zutreffen dieses Kennzeichens an seiner Person hinweisen, Shabîb aber war im Vollbesitz seiner Sehkraft geblieben (nach dem Tode seines Gegners soll auch er erblindet sein). Artât verspottet ihn nun:

„Im Stamme 'Auf giebt es eine jüdische Familie, in welcher sich Junglinge und Greise gleichen“⁴

und zu dieser jüdischen Tribus, die sich in den 'Aufstamm eingeschmuggelt, gehörte der Gegner.

Wir sehen also, dass die Genealogen nur ältere Muster nachzuahmen hatten, wenn sie dies Motiv in ihrer genealogischen Spotterei anwendeten. Ein Beispiel hierfür bietet der im Jahre 182 gestorbene Dichter Marwân, Enkel des Jahjâ b. Abî Hafsa. In seiner Familie lebte die Ueberlieferung, dass der Grossvater des Dichters ein Perser war, der bei der Eroberung von Iṣṭachr in die Sklaverei 'Othmân's gereth. Damit sind feindselige Ge-

1) Ag XX, p 78 2) ibid XI, p 97, 8 u

3) Derselben Ueberlieferung begegnen wir in späterer Zeit bezüglich eines andern Stammes, nämlich jenen Zweiges der Banû Hanîfa, welcher in der ersten 'Abbâsidenzeit in der Clientel der hâshimîtschen Familie stand und zu welchem der blinde Gelehrte Muhammed Abû-l-'Ajnâ' (st. 282) gehörte. Der Ahn dieses Abû-l-'Ajnâ' soll sich gegen 'Alî unhoflich benommen haben, desswegen habe 'Alî ihn und seine Nachkommenschaft zur Blindheit verwünscht. Die Blindheit soll denn in dieser Familie als Zeichen der Legitimität gegolten haben. Al-Husrî I, p 251

4) Ag XI, p 141, 8 u, man vgl. dieselbe Wendung auch VIII, p 139, 8 5 u.

nealogen nicht zufrieden. Abū Ḥafṣa wird zum Juden gemacht, der durch 'Othmān oder nach anderen erst durch Marwān b. al-Ḥakam zum Islam bekehrt wurde.¹ Auch politische und religiöse Feindschaft hat ihre Waffen durch solche Angaben verstärkt.²

Diese Beispiele sollten zur Beleuchtung der genealogischen Anklage dienen, welche die Feinde des Abū 'Ubejda gegen ihn zur Geltung brachten. Aber wie wir sahen, wendete auch er denselben Kunstgriff an, wo er ihn brauchte; und dies ersehen wir auch aus dem Bericht darüber, wie Abū 'Ubejda, hierin dem Beispiele Al-Madā'inī's (st 130) folgend, die Abstammung des umejjadischen Statthalters Chālid b. 'Abdallāh al-Ḳasrī³ schlecht zu machen suchte. Dieser Schleppträger der Tendenzen des umejjadischen Chalifates fuhrte seine Genealogie auf den süd-arabischen Stamm Baḡila zurück und unter seinen Ahnen nannte er den berühmten heidnischen Wahrsager Shīkk. Sehr richtig scheint es um die Genealogie dieses Mannes nach arabischen Begriffen nicht gestanden zu haben. Denn — und dieses Datum ist für die Kenntniss des Treibens der Vertreter des genealogischen Gewerbes nicht wenig charakteristisch — Ibn al-Kelbī beichtet uns treuherzig das Geständniss: „Die erste Lüge, die ich in genealogischen Dingen verübte, war folgende. Chālid b. 'Abdallāh fragte mich nach seiner Grossmutter. Nun wusste ich zwar, dass Umm Kurejz eine gewöhnliche Dirne im Asadstamme war. Ich aber sagte dem Chālid. „Zejnab bint 'Ar'ara bint Ḡadīma b. Nasr b. Ḳu'ejn — diese war meine Grossmutter. Er freute sich und beschenkte mich.“⁴ Abū 'Ubejda hat zur Discreditation des Chālid folgende Enthüllung zum Besten gegeben. Sein Ahn Kurz b. 'Āmir war ursprünglich ein Jude aus Tej mā; er gerieth in die Slaverie des 'Abd al-Ḳejs und es gelang ihm zu entfliehen, er wurde aber von dem Stamme 'Abd Shams gefasst und musste im Dienste des Gamgama, des Sohnes jenes Wahrsagers, den er unter seinen Ahnen nennt, stehen, der ihn dann weiter verschenkte. Wieder flüchtig geworden, gerieth er in die Gefangenschaft der Banū Asad, diese verheiratheten ihn mit einer übel beruchtigten Slavīn, die ihm einen Sohn gebar, der Asad hiess. Die Banū Asad ertheilten ihm nun die Freiheit; diese dauerte nicht lange, denn durch Zufall ward er durch Angehörige des Stammes Huḡr, bei denen er vorher in Slaverie gestanden hatte,

1) Al-Mubarrīd p. 271, Ag. IX, p. 36 und die Geschichte der Freilassung dieses Maulā weitläufig erzählt; vgl. auch Abū-l-Mahāsīn I, p. 506.

2) Wir denken dabei an die beliebte Art der Gegner der fātimidischen Dynastie, den Begründer derselben von einem Juden abstammen zu lassen. Al-Bajān al-muḡrib I, p. 158.

3) Vgl. über ihn Kremer, Culturgeschichte I, p. 180.

4) Ag. XIX, p. 58.

erkannt und gezwungen, sein Slaventhum unter ihnen fortzusetzen. Sie gaben ihn für ein Lösegeld frei und als er mit seinen Patronen, den Banû Asad, durch Tâjif zog, schloss er sich dem Baġilastamm an, der ihn aber bald verleugnete — Von diesem Kurz stammt nun Châlid ab, der übrigens von seinem Grossvater und Urgrossvater eine Eigenschaft geerbt hat, die nämlich, dass er an Lügenhaftigkeit alle Zeitgenossen übertroffen hat¹ — Dies Beispiel zeigt uns die Methode, nach welcher die Ahl al-mathâlib² die Genealogie der ihnen missliebigen Menschen, zumal wenn sie sich als Vertreter der arabischen Tendenzen gerirten, der Lächerlichkeit und dem Spotte anheimzugeben suchten.³

IV.

Wir haben dem literarischen Charakter des Abû 'Ubejda an dieser Stelle nur zu dem Zwecke eine weitläufige Charakteristik zu Theil werden lassen, weil seine Wirksamkeit uns besonders geeignet schien, als Typus für jene ganze Klasse von shu'ûbitischen Philologen und Genealogen zu gelten, deren umfassende und erschöpfende Behandlung die Aufgabe eines besondern Kapitels der Literaturgeschichte wäre, zu dessen Ausführung hier Materialien geboten werden sollten. Die Darstellung der shu'ûbitischen Mathâlib-wirksamkeit möge aber durch die Erwähnung eines Nachfolgers des Abû 'Ubejda vervollständigt werden, nämlich des Genealogen 'Allân al-Shu'ûbî, der zur Zeit der Chalifen Hârûn und Al-Ma'mûn als Copist in der „Bibliothek der Wissenschaften“ in Verwendung stand. Er war eingestandenermassen von persischer Abstammung und bekannte sich, wie seine Benennung zeigt, zur Partei der Shu'ûbiten. In genealogischen Streitfragen hinsichtlich arabischer Stämme wird dieser Shu'ûbit als Autorität angeführt.⁴ Er schrieb zwar über die „Rühmungen“ einiger Stämme (Kinâna und Rabî'a),⁵ aber seine gelehrte Thatigkeit wendete sich vorzugsweise den Mathâlib der ara-

1) Ag. XIX, p. 57 f

2) So werden die Leute genannt, die über Châlid's Ahnherrn solche Schauer-
geschichten verbreiteten, Ag. ibid 55

3) Vielleicht gehört in dieselbe Gruppe eine Anekdote, welche wir Al-'Ikd II, p. 151 mit Bezug auf Bilâl b Abî Burda finden. Ein Wahnsinniger, dem Bilâl einige Werthgegenstände abfordert, die jener aus dem Gefängniss mitgebracht, in welches ihn Bilâl hatte werfen lassen, entgegnet: „Heute ist ja Sabbath und an diesem Tage darf nicht geschenkt und nicht angenommen werden.“ Dadurch soll auf die angebliche judische Verwandtschaft des Bilâl hingedeutet werden. Ashâb al-sabt ist eine Benennung der Juden ZDMG. XXXII, p. 342, Anm 1, Al-Husri III, p. 10. „Sich freuen wie die Juden am Sabbath“ Jâkût I, p. 814, 19. Es giebt noch heute einen Bedunenstamm Namens Banû Sabt; aus diesem Namen hat man ganz sonderliche Folgerungen gezogen, vgl. Burton, The Land of Midian I, p. 337.

4) Ag. XI, p. 172 oben

5) Fihrist p. 106, 15 16

bischen Stämme zu. Ein grosses Werk, „Rennbahn der Mathālib“, verfolgte die Tendenz, die Vergangenheit aller arabischen Stämme einer bemäkelnden Untersuchung zu unterziehen¹. Wir glauben, eine Probe aus diesem Werke in folgendem, auf diesen ‘Allān zurückgeführten Stücke² gefunden zu haben:

„Die Banû Minkar sind ein perfides Volk; man nennt sie Kawâdin „(d. h. Pferde, die von einem Rassenhengst und einer unedeln Stute stammen) und auch als A‘rāk³ al-biğāl werden sie bezeichnet. Sie sind die „Schlechtesten unter den Geschöpfen Gottes in Betreff des Schutzes; man „nennt sie „Verräther“ und „Treulose“. Auch ist schmutziger Geiz bei „ihnen zu Hause. Kejs b. ‘Âşim, einer ihrer Ahnen, hat in der letztwilligen Ermahnung an seine Kinder gar nichts so stark hervorgehoben, als „dass sie auf ihr Hab und Gut Acht geben mögen, obwohl dies die Araber „sonst nicht zu thun pflegen, es vielmehr als schlechte Eigenschaft betrachten. Sie sind es, die Al-Achtāl b. Rabī‘a im Auge hat, wenn er sagt:

„O Minkar b. ‘Ubejda! furwahr, eure Schmach ist seit Adams Zeiten im Dîwān beschrieben;

„Der Gast hat ein Anrecht an jeden edeln Mann, aber der Gast der Minkar ist nackt und ausgeplündert“

„Und Al-Namir b. Taulab sagt in einem Schmahgedicht gegen sie besonders mit Bezug auf ihre Bezeichnung als Verräther und Treulose:

„Wenn man sie Treulose nennt, so meint man, dass ihre Geisse dem Verrathe viel näher sind als ihre bartlosen Junglinge.“⁴

„Dies ist in Betreff der Banû Sa‘d⁵ allgemein verbreitet; aber sie selbst „schieben es auf die Banû Minkar, diese aber auf die Banû Sinān b. Chālid „b. Minkar, welcher der Grosvater des Kejs b. ‘Âşim ist.“⁶

Solcher Art ist das Mathālib-buch des ‘Allān und es lässt sich denken, welche Fundgrube der shu‘ûbitische Forscher an den zahllosen Spottversen der alten Dichter für seine Zwecke ausbeuten konnte. Es wird auch ein Ġilān al-Shu‘ûbî genannt und der persische Stammbaum des Basshār b. Burd nach seiner Mittheilung angeführt.⁷ Wir gestehen jedoch, über diesen Ġilān nichts näheres zu wissen, und es ist nicht ausgeschlossen, dass der Name in unserer Quelle aus dem des ‘Allān verdorben ist

1) Fihrist p 105, 26 ff. 2) Ag. XII, p. 156. 3) S oben p. 42.

4) d. h. je älter desto treuloser werden sie

5) Der Stamm, zu dem die Minkar gehören. Vgl. das Gedicht und die Veranlassung dazu bei Al-Mejdānī II, p 9 (zu dem Sprichwort. agdaru min kunāti-l-gadari) und Al-‘Ikd I, p 31.

6) Freilich hören wir ganz andere Dinge von den Banû Minkar in dem Ruhmesgedicht desselben Kejs (Ham. p 695) 7) Ag. III, p 19 unten.

B. Sprachgelehrsamkeit.

I

Der Wettstreit der Araberfeinde gegen das Araberthum musste auch vorzugsweise auf dem Gebiete der Sprachanschauung zur Geltung gelangen. Hat doch die Nationaleitelkeit der Araber kein Vorurtheil reichlicher genährt als jenes, wonach die arabische Sprache unter allen Sprachen der Menschheit die am schönsten klingende, reichste und vorzüglichste sei, einen Nationalglauben, der durch den Einfluss des Islam auch im Kreise von orthodoxen Nichtarabern mit Bezug auf jene Sprache, die der göttlichen Offenbarung im Koran als Organ diente, fast religiöse Bedeutung erhielt.¹

Shu'ûbijja-anhänger und sonstige Iranophilen wollen aber dies Vorurtheil nicht gelten lassen. Sie bemühen sich zu beweisen, dass Nichtaraber, besonders aber Griechen und Perser, das arabische Volk in dem Reichthum der Sprache, der Schönheit ihrer Poesie und der Trefflichkeit ihrer Beredsamkeit übertreffen, und wir haben bereits oben (p. 170 ff) sehen können, welche Rolle eben dies Moment in der Argumentation der ältern Shu'ûbijja spielt. Hier wollen wir nur auf die Kämpfe mit Bezug auf die Vorzüglichkeit der arabischen Sprache achten. Unsere diesbezüglichen positiven Daten stammen allerdings aus dem IV. Jhd. d. H., einer Zeit also, in welcher der literarische Kampf der eigentlichen Shu'ûbijja seinen Höhepunkt längst erreicht hatte. Es scheint jedoch andererseits, dass der die Vorzüglichkeit der Sprache betreffende Kampf zwischen Araberfreunden und Iranophilen am längsten währte und den Parteinamen der Shu'ûbijja noch bis spät ins VI. Jhd. in lebendiger Bedeutung erhielt. Um diese Zeit schreibt noch Al-Zamachsharî, selbst Perser von Abstammung, der aber von der Vorzüglichkeit der Araber tief überzeugt war² (st. 538), in der Einleitung zu seinem berühmten grammatischen Werke Al-Mufaṣṣal jene Worte, die uns recht eigentlich zeigen können, wie tief im Laufe der Zeiten die unbewusste Identification von Islam und Arabismus in dem Gewissen der Gläubigen Wurzel fasste: „Ich danke Gott — so spricht er — dass er mich zu einem der arabischen Sprachgelehrsamkeit Beflissenen gemacht und mich geformt hat zum Kampfe für die (Sache der) Araber und zur Begeisterung für dieselbe, und dass er nicht gewollt hat, dass ich mich von

1) Die zusammenfassende Darstellung dessen, was die theologische Wissenschaft mit Hinsicht auf diesen Gedanken lehrt, findet man bei Fachr al-dîn al-Râzî, *Mafâṭih* VII, p. 347 ff. Vgl. noch oben p. 212.

2) Man betrachte nur sein Dictum, welches De Sacy als Motto seiner arabischen Chrestomathie vorgesetzt hat.

ihren tüchtigen Helfern lossage und mich dem Gemisch der Shu'ûbija anschliesse; der mich vielmehr vor dieser Partei bewahrt hat, die nichts gegen jene vermag, als mit lästernder Zunge anzugreifen und die Pfeile des Spottes abzuschliessen.“

Diese Aeussierung Al-Zamachsharî's ist, chronologisch genommen, die letzte Spur der Shu'ûbija in der Literatur. Sie wendet sich gegen eine Richtung derselben, die wir linguistische Shu'ûbija nennen können und deren Tendenz wir eingangs bereits umschrieben haben. Ihre Kundgebungen sind uns mehr aus dem Kampf der Gegner gegen dieselben als aus ihren eigenen positiven Aeussierungen bekannt, obwohl es auch an solchen nicht fehlt. Aus den literarischen Darlegungen der Araberfreunde können wir unsere Kenntniss der Motive dieser linguistischen Shu'ûbija vervollständigen.

Als das älteste der in diese Reihe gehörigen Documente von araberfreundlicher Seite können wir das „genealogisch etymologische Handbuch“ des Abû Bekr Muhammed ibn Durejd (st 321) betrachten. Wie der Verfasser dieses Werkes in seiner Einleitung zu demselben sich ausspricht, war die unmittelbare Veranlassung zur Abfassung dies: dass er durch dies Werk jene Partei widerlegen wollte, deren Anhänger die arabische Sprache angreifen und behaupten, dass die Namen, mit welchen sich die Araber benannten, keinen etymologischen Zusammenhang haben. Sie beziehen sich dabei auf ein Bekenntniss des ältesten Lexicographen der arabischen Sprache, Al-Chaflî, welches jedoch Ibn Durejd als apokryph bezeichnet. Den Angriffen der Gegner setzt er sein gelehrtes Buch entgegen, in welchem er dem etymologischen Zusammenhange eines jeden einzelnen arabischen Stammesnamens nachgeht. Leider werden die Vertreter der gegnerischen Partei nicht mit Namen genannt. Es werden wohl Leute vom Schlage der Shu'ûbiten gewesen sein.

Wohl aber kennen wir mit Namen einen der kräftigsten Vertreter der sprachwissenschaftlichen Reaction gegen das Araberthum unter den jüngeren Zeitgenossen des Ibn Durejd. Es ist dies Ḥamza b. al-Ḥasan al-İşfahânî (st. 350). In der Literaturgeschichte des Islam ist dieser Gelehrte zumeist durch sein von Gottwaldt (Leipzig 1848) herausgegebenes kurzes geschichtliches Handbuch bekannt. Auch an diesem allein zeigt sich die iranienfreundliche Gesinnung des Verfassers, welche sein späterer Gesinnungsgenosse Al-Bêrûnî¹ an ihm ausdrücklich hervorhebt. In grossen und kleinen Dingen offenbart sich dieser Zug durch das Hervortreten der specifisch persischen

1) Chronologie der arabischen Völker ed. Sachau p. 52, 4 ta'assaba h-l-furs

Momente, wie sie bishin in der Geschichtsschreibung nicht zur Geltung gebracht waren. In einem besondern Kapitel hat er eine Tabelle der Nörütztage — dieser mit dem Ueberwiegen des persischen Einflusses wieder offen hervortretenden iranischen Feiertage¹ — vom Jahre der Hígra bis herab zu seiner eigenen Zeit angelegt, wie er auch eine Abhandlung über die Gedichte verfasste, welche die Feiertage Nörüz und Mihragân zum Gegenstande haben.² Viele Daten hat er aus der Geschichte des iranischen Alterthums zusammengetragen, und diese seine Thätigkeit legt Zeugniß ab von seinem Bestreben, die Vergangenheit der Iraner in den Vordergrund des Bewusstseins seiner muhammedanischen Stammesgenossen zu führen. Auch über die iranische Sprache hat er — natürlich in der in jenen Kreisen allgemein herrschenden kindischen Weise — gesammelt und ein Excurs über die Dialecte derselben — unter denen bei ihm auch das Syrische(!) einen Platz findet — ist uns erhalten geblieben.³ Seine Informationen über diese von ihm mit Vorliebe angebaute Gebiete holte er aus seinem unmittelbaren⁴ Verkehr mit persischen Priestern;⁵ auch persische Schriften hat er benutzt.⁶

Seine philologische Arbeit, soweit wir von derselben aus Citaten Kenntniß haben, durchzieht das Bestreben, die ursprünglichen Formen der muhammedanisch-persischen Nomenclatur zu ergründen und ihre etymologischen und geschichtlichen Beziehungen festzustellen,⁷ von geographischen

1) Kremer, Culturgeschichte II, p 80 Nach Al-Jâkûbî II, p. 366 hat 'Omar II. die Nörüz- und Mihragân-geschenke abgeschafft, welche Jezid II. wieder einfuhrte Unter Al-Mutawakkil war — wie der Dichter Al-Buhturî sagt — „der Nörüztag wieder dasselbe geworden, wie ihn Ardeschîr eingerichtet“ Tab. III, p. 1448, vgl. Ibn al-Athîr VII, p. 30 ann 245 Ueber Nörüz und Mihragân spricht weitläufig Al-Gâhiz (Hschr. Wiener Hofbibl. Mixt 94, fol. 173 ff). Die Rolle, welche die Bûiden bei der Wiedereinführung des Mihragân hatten (Kremer I c), wird durch eine Stelle in den Responsen der Ge'ônîm (IX — X Jhd n Chr) beleuchtet; dort werden die „Dejlemiten“ als diejenigen erwähnt, welche das Fest in Bagdad feiern (ed. Harkavy p 22 nr 46) Diese Feste bieten den zeitgenössischen arabischen Dichtern unter den Bûiden viel Stoff zu festlicher Gelegenheitspoesie; man sehe die vielen Nörüz- und Mihragângedichte der Poeten in Al-Tha'âlibî's *Jatîma*. Auch andere wieder auflebende persische Feste bieten Gelegenheit zu solcher Poesie, z B Sadak-kasîden (II, p 173 177) oder Gedichte gelegentlich des Sabb al-mâ' (ibid. p 176) Arabische Legenden über den Ursprung des letztern findet man bei Al-Gâhiz I c „Die Feuer der Perser am Sadak“ bieten dem Abû-l-'Alâ ein poetisches Bild, Sakt al-zand I, p 143, v. 2. In Spanien haben die Muhammedaner das christliche Pfingstfest mit dem Mihragân identificirt (Ma'âk. II, p. 88, 6).

2) citirt bei Al-Bêrûnî p. 31, 14.

3) Aus dem Kitâb al-tanbîh des Hamza bei Jâkût III, p 925.

4) Auch über judische Dinge informirte er sich aus unmittelbaren Mittheilungen von Juden; vgl. ZDMG. XXXII, p 358, Anm. 1. 5) Jâkût I, p 426 637

6) Al-Bêrûnî p 123, 1 125,*1 7) Jâkût I, p 292 f 791; IV, p 683.

Namen, welche die arabische Nationalphilologie aus arabischen Etymologien erklärt hat, die persischen Urformen zu reconstituieren und etymologisch zu erklären,¹ oder überhaupt die originellen persischen Formen aus der veränderten Gestaltung, welche dieselben im Munde der erobernden Araber erhielten, wiederzubilden,² was dem stammestreuen Perser um so wichtiger war, als arabischer Chauvinismus es nicht unterlassen hatte, in alten persischen Namen Reminiscenzen an die arabische Eroberung zu finden.³ Dass das persische Gefühl ihn auf diesem Gebiete auf manche Abwege führte, zeigt seine Etymologie des Ortsnamens Bagra = bes + râh, d. h. viele Wege.⁴

Mit Vorliebe beschäftigt ihn die Nachweisung der Thatsache, dass die Araber persische Namen verdreht und verballhornt haben, nicht selten, um sie ihren nationalen Zwecken gefügig zu machen. Damit scheint sich sein Werk „Kitâb al-tašhîf wal-tahrîf“ (Ueber Verschreibung und Verdrehung) zu beschäftigen. Im allgemeinen liebt er es, Worte, welche arabische Philologen für die arabische Sprache in Anspruch genommen, für das Persische zurückzuerobern. Al-Tha‘alibî macht ihm bei Gelegenheit des Wortes Sâma, das Ḥamza mit dem persischen Sîm (Silber) identificirt, den Vorwurf, dass er die Sucht habe, aus Parteilidenschaft (ta‘aṣṣub) für die Perser das arabische Fremdwörterbuch mit vielen Curiosa zu vermehren,⁵ während sich Abû ‘Ubejda merkwürdigerweise von dieser Kundgebung seiner nationalen Tendenz fern gehalten habe, indem er der Annahme, dass im Koran Fremdwörter vorhanden seien, die Meinung entgegensetzt, dass solche Wörter beiden Sprachen, der arabischen und der fremden, gleichmässig eigenthümlich sind.⁶ Die soeben gekennzeichnete Art der Sprachforschung des Ḥamza scheint die Tendenz seines leider ganz verlorenen Kitâb al-muwâzana (Buch der Abwägung) bestimmt zu haben.⁷ Aus demselben wird noch in einem gelehrten Tractâtchen des Sujûṭî eine Stelle citirt, in welcher er das Wort tasâchîn (sing. tischûn „Kopfhülle, mit welcher Richter und Gelehrte, niemals aber andere Leute ihr Haupt zu bedecken pflegten“), welches auch in der Tradition vorkommt, aber in unseren Wörterbüchern fehlt, aus dem Persischen erklärt.⁸ Er macht sich auch über die lügenhaften Fabeln der Araber lustig⁹ und wenn wir unter seinen Werken eine Ab-

1) Ueber ‘Irâk ibid I, p 417. 419; III, p. 629. Sâmarra’ III, p. 15.

2) Jâkût I, p 555 558 Bagdâd = der Garten des Dâdwejhî.

3) Tustai (Shûstar) sollte der Name eines Arabers aus dem Stamme der Banû ‘Iḡl sem, ib I, p 848 4) ib I, p 637 nach einem persischen Priester.

5) Al-Tha‘alibî, Fîḫ al-luḡa ed. Rushejd Dahdâh (Paris 1861) p 129.

6) oben p. 198; vgl. auch Al-Muzhir I, p. 129

7) citirt auch bei Jâkût I, p 553 u a m.

8) Hschr der Leidener Bibliothek, Cod Warner nr 474, Abhandlung über Tejlasân, Bl 4^b. 9) Al-Damîrî II, p 287

handlung „Ueber den Adel der Araber“ erwähnt finden, so folgt hieraus nicht, dass diese Abhandlung den Beweis der Vorzüglichkeit der Araber zu erbringen bestrebt war¹

Die literarische Arbeit des Ḥamza — deren Methode, wie man sich aus den Citaten in den persischen Artikeln des Jākūt'schen Werkes leicht überzeugen kann, in jener Zeit nicht vereinzelt ist — zeigt uns den Versuch, die Bestrebungen der Iranierfreunde des vorangegangenen Jahrhunderts auf das speciell sprachliche Gebiet zu verpflanzen. Der festeste Punkt der national-arabischen Ueberzeugung, der auf diesem Gebiete zu überwinden war, ist nun die These, dass die arabische die vorzüglichste aller Weltsprachen sei, eine These, welche man in einer apokryphen Ueberlieferung durch den Propheten zum Ausdruck bringen liess, indem man dem 'Alf folgenden Bericht in den Mund legte: „Mein Geliebter, der Gesandte Gottes erzählte mir, dass einmal der Engel Gabriel zu ihm vom Himmel herabgestiegen sei und ihm sagte: O Muhammed! Alle Dinge haben einen Herrn. Adam ist der Herr der Menschen, du bist der Herr der Nachkommen Adams, der Herr der Röm ist Suhejb, der der Perser ist Selmān, der der Aethiopier ist Bilāl (s. oben p 136), der Herr der Bäume ist der Lotus (sidr), der Herr der Vögel ist der Adler, der Herr der Monate ist der Ramadān, der Herr der Wochentage ist der Freitag und der Herr des Sprachausdrucks ist das Arabische.“² Die Araber hatten von jeher, um den Reichthum ihrer Sprache in unwiderleglicher Weise zu demonstrieren, gerne mit der in anderen Sprachen unerreichten Synonymik ihrer Muttersprache geprunkt und dies Argument haben sie bis in die neueste Zeit mit besonderer Vorliebe festgehalten. Davon kann man sich im Verkehr mit Arabern oft überzeugen. Die volkstümliche Anschauung über diese Frage kommt auch in einer Episode des 'Antarromans zur Geltung.³ Nachdem 'Antar die gefeiertesten Helden der arabischen Stämme im Felde bekämpft und besiegt hatte und hiedurch auch für seine poetischen Leistungen den Anspruch der Ebenbürtigkeit erheben durfte, setzte er es durch, dass sein Gedicht an das Thor der Ka'ba geheftet werden konnte, wo es bestimmt war, der Gegenstand grosser Ehrenbezeugungen von Seiten der arabischen Dichter und Helden zu werden. Diese Genugthuung wird ihm aber nicht eher zu Theil, bis er nicht noch eine Prüfung besteht. Die concurrirenden Dichter entsenden nämlich Imru'-ul-Ḳejs, der den 'Antar aus der Synonymik des Schwertes, des Speeres, des

1) Al-risāla al-mu'ribā 'an sharaf al-'arāb, bei Al-Kastalānī VIII, p 31 wird aus derselben eine von Süie 4: 3 ausgehende Stelle über die verschiedenen Arten der syntaktischen Aneinanderreihung von Zahlwörtern citirt

2) Seqūd al-kalām al-'arabīja Al-Damīrī II, p. 410 unten

3) Sīrat 'Antar XVIII, p 47—56

Panzers, der Schlange und des Kameels einer strengen Prüfung unterzieht Eben diese reiche Synonymik haben aber die dem Araberthum feindlichen Schriftsteller als Ausgangspunkt ihrer Verhöhnung der arabischen Sprache benutzt. In diesem Zusammenhang ist der dem Ḥamza zugeschriebene ironische Ausspruch zu verstehen: „Die Namen der Unglücksfalle (al-dawāḥi) sind selbst Unglücksfalle.“¹ Bekanntlich ist die Dawāḥi-synonymik eine unmässig reichliche; Ḥamza selbst hat vierhundert Ausdrücke gesammelt.

Gegen solche Ausfälle hat nun Abū-l-Ḥusejn ibn Fāris, der Apologet der arabischen Nation und Sprache,² die Vorzuglichkeit der letztern gegenüber den Shuʿūbīten zu vertheidigen. Wir haben schon anderwärts nachgewiesen, dass dieser Sprachgelehrte in einem seiner philologischen Werke den Zweck verfolgte, die Angriffe der Feinde des Araberthums auf die arabische Sprache abzuwehren und einige Abschnitte dieses Werkes³ der Widerlegung der in jenen Kreisen gangbaren Angriffe widmete. Wir wollen aus jener Abhandlung⁴ hier kurz wiederholen, was zur Aufklärung dieser Bewegung dienen kann.

Ibn Fāris geht als Vertreter der arabischen Partei natürlicherweise von dem Standpunkte aus, dass „die arabische die vorzüglichste und reichste aller Sprachen sei“. „Man kann allerdings — so sagt er — nicht die Behauptung aufstellen, dass man seine Gedanken richtig nur in arabischer Sprache ausdrücken könne, jedoch steht der Gedankenausdruck in anderen Sprachen auf der niedrigsten Stufe des Gedankenausdruckes, da sie nichts anderes thun, als bloss den Gedanken Anderen mitzuthellen. Auch der Stumme drückt seine Gedanken aus, aber nur durch körperliches Deuten und mittels Bewegungen, welche auf den grössten Theil seiner Absicht hinweisen: doch keiner wird derlei Gedankenausdruck Sprache nennen können, geschweige denn, dass man von Jemand, der sich solcher Mittel zum Ausdruck bedienen muss, sagen könne, dass er klar und verständlich oder gar beredt spricht“

„Man kann auch das Arabische in keine andere Sprache übersetzen, wie das Evangelium aus dem Syrischen ins Aethiopische und Griechische, die Tōrâ und der Psalter und die übrigen Bücher Gottes ins Arabische

1) Al-Thaʿālibī l. c. p. 122

2) Er war Lehrer des Badīʿ al-Hamadānī, des ersten Makamendichters. Ibn al-Athīr zum Jahre 398, IX, p. 78

3) Vgl. besonders die Ueberschriften von Cap III IV. XIII. XVI der nach einer in Damascus aufgefundenen Hschr. gehefteten Inhaltsangabe ZDMG XXVIII, p. 163 ff.

4) Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern Nr. III (Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. WW 1873. Bd. LXXIII phil. hist. Cl.)

übersetzt werden könnten; denn die Nichtaraber können mit uns in der weiten Anwendung des metaphorischen Ausdruckes nicht wetterfern. Wie wäre es denn z. B. möglich, den 60. Vers der achten Sure in eine Sprache zu übertragen, mit Worten, welche genau den Sinn wiedergeben, der in ihm liegt, man müsste denn (Umschreibungen anwenden), das Zusammengefasste aufrollen, das Abgetrennte verbinden, das Verborgene eröffnen, so dass du etwa sagen würdest: ‚Wenn du mit einem Volke einen Waffenstillstand und Friedensbund geschlossen, du aber dessen List und Vertragsbruch befürchtest, so thue ihm zu wissen, dass du demerseys die Bedingungen brichst, und künde ihm den Krieg an, so dass ihr beide gleichmässig betreffs des Friedensbruchs im Klaren seiet.‘ Ebenso ist es mit Sure 18: 10. Auch bei den Dichtern findet man Stellen, die in der Uebersetzung nur durch weitläufige Umschreibung und viele Worte wiedergegeben werden könnten.“ Ibn Fâris ist unendlich überschwanglich in der Aufzählung derjenigen Hilfsmittel der arabischen Sprache, wodurch sie alle andern Sprachen übertrifft. In der Grammatik ragt das Arabische durch sein *Îrâb* über alle anderen Sprachen hervor, wodurch es die logischen Kategorien der Rede mit einer Klarheit unterscheiden kann, wie dies sonst keinem Volke der Welt zu Gebote steht.

„Allerdings — sagt er — glauben Leute, von deren Nachrichten man sich abwenden muss — hier polemisiert er gegen die *Shu‘ûbiyen* — dass auch die Philosophen (d. h. die Griechen) *Îrâb* und grammatische Werke besaßen; auf solche Nachrichten ist aber nichts zu geben. Jene Leute, welche solche Dinge vorbringen, heuchelten anfangs Rechtgläubigkeit und entnahmen Vieles den Büchern unserer Gelehrten, nachdem sie einige Worte davon veränderten; dann führten sie dies Alles auf Leute zurück, deren Namen einen hasslichen Klang haben, so dass sie die Zunge keines rechtgläubigen Menschen aussprechen kann. Sie erheben dabei noch den Anspruch, dass bei jenen Völkern Poesie zu finden sei; wir haben selbst diese Dichtungen gelesen und gefunden, dass dieselben unbedeutend sind, nur wenig Anmuth haben und dass ihnen auch kein richtiges Metrum eigen ist. Fürwahr, Poesie besitzt nur das arabische Volk, das in seinen poetischen Werken seine geschichtlichen Erinnerungen aufbewahrt. Die Araber haben eine metrische Wissenschaft, durch welche das regelrechte Gedicht von dem mangelhaften unterschieden werden kann. Wer die Feinheiten und Tiefen dieser Wissenschaft kennt, der weiss, dass sie alles dasjenige übertrifft, was die Leute als Beweise für ihre Meinungen anzuführen pflegen, welche in dem Wahne leben, dass sie die Wesenheiten der Dinge zu erkennen im Stande sind: Zahlen, Linien und Punkte. Ich kann den Nutzen dieser

Dinge nicht einsehen, es sei denn, dass sie trotz des geringen Nutzens, den sie bringen, den Glauben schädigen und Dinge im Gefolge haben, gegen welche wir Gottes Beistand anrufen wollen.“

Der Apologet der arabischen Sprache muss folgerichtig auch jene Angriffe zurückweisen, welche die Gegner gegen die Synonymik vorzubringen pflegen. Er weist darauf hin, dass es der arabischen Sprache durch diesen Reichthum möglich wurde, eine Praecision des Ausdruckes zu erlangen, welche sonst in keiner Sprache erreicht wurde „Kein Volk kann die arabische Nomenclatur des Schwertes, des Löwen, der Lanze u. a. m. in seine Sprache übersetzen. In der persischen Sprache muss sich der Löwe mit einem einzigen Namen begnügen, wir aber geben ihm fünfzig und hundert, Ibn Chälaweji zählt 500 Namen für den Löwen und 200 für die Schlange.“ Und ein jeder dieser Namen entspricht einem andern Momente des Wesens der zu benennenden Dinge, sie legen demnach von einer uberaus scharfen Beobachtung desselben Zeugniß ab.¹

Ein anderes Moment aus dem Kreise der Eigenthümlichkeiten der arabischen Sprache, dessen Betrachtung die Feinde des Arabismus dazu benutzten, um die Unzulänglichkeit der arabischen Sprache nachzuweisen und die Thatsache nahezuführen, dass es rein aus der Luft gegriffen sei, wenn die Araber mit der Vollkommenheit und Unübertrefflichkeit ihrer Sprache gross thun, bot die Gruppe von arabischen Wörtern, welche von den Philologen *Aldād* genannt wird, d. h. Wörter, die bei vollständig identischer Lautung entgegengesetzte Bedeutungen vertreten. Dass die Iranophilen diese Eigenthümlichkeit der arabischen Sprache als Anlass benutzten, dieselbe herabzusetzen, wissen wir aus der Einleitung des *Abū Bekr ibn al-Anbārī* (st 328) zu seiner durch M. Th. Houtsma in Leiden herausgegebenen Specialschrift über diese Wortgruppe. „Die Menschen, welche unrichtige Lehrmeinungen vorbringen und die arabische Nation gering-schätzen, sind der falschen Meinung, dass diese Spracherschemung des Arabischen ihren Grund habe in der Mangelhaftigkeit der Weisheit der Araber, in dem kleinen Masse ihrer Eloquenz und den vielfachen Verwirrungen in ihrem gegenseitigen mündlichen Verkehr. Sie argumentiren, dass jedem Wort seine bestimmte Bedeutung eigen ist, auf welche es hinzuweisen und dessen Sinn es zu vergegenwärtigen habe; wenn nun aber ein und dasselbe Wort zwei verschiedene Bedeutungen vertritt, so weiss der Ange-redete nicht, welche Bedeutung der Redner im Sinne hat und dadurch wird der Zusammenhang des Namens mit dem benannten Begriff zunichte.“²

1) Ibn Fāns, *Fīkh al-luġa* bei Al-Sujūṭī, Muzḥar I, p 153—157.

2) *Kitābo-'l-adhdād* etc. ed M. Th. Houtsma, Leiden 1881

Wir ersehen aus diesen Vertheidigungen der arabischen Spracheigen-
thümlichkeiten durch Ibn Durejd, Ibn Fâris und Ibn al-Anbârî, dass es im
IV. Jhd. einen linguistischen Shu'ûbismus gab, welcher die Bestrebung der
Vertreter der genealogischen, politischen und kulturgeschichtlichen Shu'ûbija
des vorangegangenen Jahrhunderts auf einem Gebiete betrieb, auf welchem
der arabische Stolz am empfindlichsten verletzt werden konnte. Aber noch
im VI. Jhd. fühlte man das Bedürfniss, die Aqdâd-frage vom Standpunkte
der Polemik gegen die Shu'ûbija zu verhandeln. Auf diesen Umstand deutet
der Titel, den Al-Baḡkâlî (st. 526) seiner darauf bezüglichen Schrift gab.
„Geheimnisse der Bildung und Ruhm der Araber.“¹ Wir ersehen daraus,
dass Al-Zamachsharî auf ganz actuelle Verhältnisse anspielt, wenn er sich
an der oben angeführten Stelle der Shu'ûbija entgegenstellt

1) Redslob, Die arabischen Wörter mit entgegengesetzten Bedeu-
tungen (Göttingen 1873) p. 9

Excuse und Anmerkungen.

I

Was ist unter „Al-Gâhilijja“ zu verstehen?

Schon in der frühesten Zeit des Islam zeigt sich das Bestreben der Muhammedaner, das beschränkte Bild historischer Menschheitsentwicklung, das ihnen ihre religiöse Weltanschauung bot, durch die Markirung von geschichtlichen Wendepunkten übersichtlich zu gestalten, Geschichtsepochen abzugrenzen, eine Eintheilung jenes Entwicklungsganges in Geschichtsperioden festzustellen. Keine Weltanschauung, sobald sie sich ihrer selbst bewusst wird, kann sich dieser analytischen Arbeit entziehen; in ihr äussert sich ja zu allererst das Bewusstsein ihrer selbst, ihres Unterschiedes von vorangegangenen, vorbereitenden Entwicklungsstadien.

Die weltgeschichtliche Eintheilung der Muhammedaner hat ihrer Natur nach ausschliesslich die religiöse Entwicklung der Menschheit im Auge, und beachtet nur jene Momente, von welchen der Islam glaubte, dass sie vorbereitende Stufen für ihn selbst bilden. Die Perioden des Judenthums, des Christenthums und des Islam: dies sind die drei Zeitalter, welche für eine solche Betrachtung als die Entwicklungsphasen der Welt- oder besser: der Religionsgeschichte unterschieden werden. Die Muhammedaner fassen diese Entwicklungsfolge unter dem Gleichniss der Aufeinanderfolge des Morgengebetes, des Mittagsgebetes und des Abendgebetes. Die Bestandesdauer der Welt wird unter dem Gesichtspunkte eines ganzen Tages gefasst. „Euer Verhältniss zu den Besitzern der beiden Bücher — so lässt man den Propheten zu den Rechtgläubigen sprechen — lässt sich durch folgendes Gleichniss veranschaulichen. Jemand mietete Lohnarbeiter und sagte ihnen: Wer den ganzen Tag über arbeitet, der erhält als Entlohnung eine bestimmte Summe. Nun arbeiteten einige (und dies sind die Juden) bis Mittag und sagten: Wir arbeiten nicht weiter, wir verzichten auf den bedungenen Lohn und was wir bisher gearbeitet haben, das wollen wir auch umsonst gethan haben! Als sie sich nicht zur Vollendung ihrer Arbeit und zur Erlangung

ihrer vollen Lohnes bereden liessen, da mietete der Arbeitsherr für den Rest des Tages andere Diener, denen er nach Vollendung der Arbeit den ganzen der ersten Gruppe versprochenen Lohn in Aussicht stellte. Aber auch diese (dies sind die Christen) stellten ihre Arbeit zur Nachmittagszeit ein und verzichteten auf den Lohn, selbst nachdem ihnen vorgestellt wurde, dass sie nur noch wenige Stunden zu arbeiten hatten, um den ganzen Lohn zu erringen. Nun wurden wieder andere Arbeiter bestellt, die Muhammedaner, diese arbeiteten bis zum Untergang der Sonne und heimten denn auch den vollen Arbeitslohn ein.“¹

Diese Eintheilung bezieht sich jedoch bloss auf die Entwicklung des muhammedanischen Monotheismus und nimmt nur die vorbereitenden Stadien zu demselben in Betracht; die heidnische Welt erscheint in derselben nicht. Die Betrachtung des Verhältnisses des Islam zu dem vorangegangenen, namentlich arabischen Heidenthum, hat die auch im Koran angedeutete, allbekannte Eintheilung der Geschichte (des arabischen Volkes) in zwei Perioden zur Folge gehabt: in die der Ġāhiliyya und die des Islam. Die ganze unglaubliche, vormuhammedanische Zeit ist Al-Ġāhiliyya. Zwischen diese beiden Zeitalter finden wir die Nubuwwa, die Zeit des prophetischen Auftretens und der Missionsthätigkeit des Muhammed eingeschoben.² Der Vollständigkeit wegen sei hier noch erwähnt, dass auch die Ġāhiliyya in zwei Perioden getheilt wird: in die alte Ġ. (d. h. die Zeit von Adam bis Noah oder Abraham, nach Anderen von Noah bis Idris) und in die neuere Ġ., von Jesus bis Muhammed.³ Diese, wie wir sehen, höchst unklare Unterabtheilung fand ihren Grund im Missverstehen der Koranstelle 33. 33, wo Muhammed zu den Weibern sagt, sie mögen nicht kokettiren, wie man in der Zeit der „ersten Ġāhiliyya zu kokettiren pflegte“.⁴

Wir haben uns, der allgemeinen muhammedanischen Erklärung folgend, daran gewöhnt, die „Ġāhiliyya“ im Gegensatz zu dem „Islam“ als „die Zeit der Unwissenheit“ aufzufassen. Diese Auffassung ist nicht richtig. Wenn Muhammed den durch seine Predigt eingeleiteten Umschwung zu den Zuständen der vorangegangenen Zeiten in Gegensatz setzte, so wollte er diese nicht als die Zeiten bezeichnen, in welchen Unwissenheit herrschte,

1) B Igāra nr. 8 11 in verschiedenen Versionen. Tauhīd nr. 48 werden die Gebetszeiten genannt; in dieser Version erhalten sowohl Juden als Christen je einen Theil des Lohnes, die ausharrenden Arbeiter aber erhalten den doppelten Lohn; vgl. auch Anbiḡā' nr. 44.

2) Ag IV, p. 00, 6 v. u. 3) Al-Ḳaṣṭalānī VII, p. 329.

4) Auch die Erklärung wird erwähnt, dass die erste Ġ. die ganze vormuhammedanische Zeit umfasse, unter neuerer Ġ. aber der Rückfall ins Heidenthum nach des Propheten Auftreten zu verstehen sei. Vgl. Al-Bejḏāwī II, p. 128, 11 z. St.

er hätte ja in diesem Falle der Unwissenheit nicht die Gottergebenheit und das Gottvertrauen, sondern: al-‘ilm „das Wissen“ entgegengesetzt.¹ Wir erklären im Verlaufe des vorliegenden Buches das Wort Al-Ġāhiliyya mit „Zeit der Barbarei“, denn mit der Barbarei wollte eben Muhammed den durch ihn gepredigten Islam in Widerstreit setzen.

So kleinlich und geringfügig es sonst scheinen darf, der blossen Uebersetzung eines Wortes zu viel Gewicht beizulegen, so glauben wir doch, dass die richtige Bestimmung des Begriffes der Ġāhiliyya für die gegenwärtigen Studien nicht nebensächlich ist, sie hilft uns für die Erkenntniss der muhammedanischen Betrachtung der heidnischen Zeit den richtigen Gesichtspunkt gewinnen. Und darum wird es des Raumes verlohnen, unsere Meinung weitläufiger zu begründen.

Muhammed hat mit Ġāhiliyya gewiss nichts anderes ausdrücken wollen als den Zustand, der in den poetischen Denkmälern der seinem Auftreten vorangehenden Zeit mit dem Verbum ġhl, dem Substantiv ġahl und dem Nomen agentis ġāhil bezeichnet wird. Wohl finden wir auch in der alten Sprache den Begriff des Wissens (‘ilm) als Gegensatz zu ġahl;² jedoch gründet sich diese Entgegensetzung auf eine secundäre Bedeutung des ġhl. Die ursprüngliche Bedeutung zeigt uns die in der alten Sprache viel häufigere antithetische Gegenüberstellung der in Rede stehenden Wortgruppe mit ħlm, ħilm und ħalim. Die letzteren Worte bezeichnen nach ihrer etymologischen Bedeutung den Begriff der Festigkeit, Stärke, körperlichen Integrität und Gesundheit, und dann auch den der sittlichen Integrität, der „Solidität“ des gesitteten Charakters, der leidenschaftslosen ruhigen Ueberlegung, der Milde im Umgang. Der Ĥalim ist, was wir von unserem Gesichtspunkte aus einen gesitteten Menschen nennen würden. Der Gegensatz von alledem ist der Ġāhil, ein wilder, ungestümer, unüberlegter Charakter, der den Eingebungen zugelloser Leidenschaft folgt und sich durch das thierische Wesen in sich zur Grausamkeit bestimmen lässt, mit einem Wort: ein Barbar.

1) Aus Sure 3: 148 ist ersichtlich, dass Muhammed ein vorwiegendes Kennzeichen der Ġāhiliyya darin fand, dass dieselbe keinen von Gott ausgehenden Befehl anerkennt. Die Ūlū-l-‘ilmī und al-räsichūna fi-l-‘ilmī 3 5 16, 4. 160 bilden nicht den Gegensatz zur Ġāhiliyya.

2) Al-Mutalammis, Ag. XXI, p 207, 8; ‘Antara, Mu‘all. v. 43 in kuntī ġāhūlatan bimā lam ta‘lamī, Nāb 23: 11 walejsa ġāhūlu shej’in mithla man ‘alma, Tarafa 4: 102, vgl. die dem Imik bei Al-Ja‘kūbī ed Houtsma I, p 250, 10 (fehlt im Diwān ed Ahlwardt) zugeschriebene Zeile. In späterer Zeit, nach dem Eindringen der allgemein gebräuchlichen falschen Erklärung des Wortes Ġāhiliyya wird diese Entgegensetzung noch viel häufiger. Dahin gehört bereits die oben p. 31, Anm. 1 behandelte Stelle.

„Es möge furwahr niemand wild gegen uns handeln (lâ jaǧhalan); denn wir würden dann die Wildheit der Wildhandelnden (ǧahla-l-ǧāhulīna) übertreffen.“

Der Art des Charakters und der Handlungsweise, gegen welche sich ‘Amr b. Kulthūm¹ nach der Weise der Ǧāhlijja durch die Androhung wilder Vergeltung schützen will, wird in der Regel al-ḥilm, die Milde — nicht aber al-‘ilm — entgegengesetzt.

„Walau shā’a kaumī kāna ḥilmija fihimī * wakāna ‘alā ǧuhhālī a’dā’ihim ǧahlī“
 „Wenn mein Stamm wollte, so bethatigte ich meine Milde an ihnen — und ich“
 bethatigte gegen seine wilden Feinde meine Wildheit“

also nicht wie Freytag übersetzt: *et contra ignorantes inimicorum eius ignorantia mea.*²

Ein anderes Beispiel hierfür bietet eine Zeile aus dem Gedichte des Ǧeys b. Zuhejr über den selbstverschuldeten Tod des Ḥamal b. Badr:

„Azunnu-l-hilma dalla ‘alejja kaumī * waḳad justaǧhalu-l-raǧulu-l-halīmu
 „Wamārastu-l-rǧāla wa-māasūnī * fa mu’waǧǧun ‘alejja wamustakīmu“³

ein klassisches Beispiel für dies gegensätzliche Verhältniss von ḥilm und ǧahl. Die falsche Voraussetzung, dass Ǧāhil der Gegensatz des „Wissenden“ sei und dass demzufolge istaǧhala so viel sei als „jemand für unwissend halten“, hat hier die Uebersetzer irregeleitet. Freytag, der die Scholien Al-Tebrizi’s und Al-Marzūḳī’s, die auf die richtige Uebersetzung führen, missverstanden hat, übersetzt: „Mansuetudinem meam in causa fusse puto cur gens mea contra me ageret et fit interdum ut mansuetus ignorans habetur.“ E. Rehatschek übersetzt: „I think [my] meekness instigated my people against me, and verily a meek man is considered a fool.“⁴ Was Ǧeys sagen wollte, hat auch hier Ruckert richtig erkannt (I, p. 135):

„Ich denk’, um Massigung (hilm) kann mein Volk mich loben,
 „Doch der Gemassigtete (ḥālīm) gereizt mag toben“,

d. h. wörtlich: Der wilde Mann kann zu wilden Ausschreitungen gebracht werden. Istaǧhala ist: die Manieren eines Ǧāhil an den Tag legen, hier im Passivum: zu solchen wilden Manieren veranlasst werden. Dazu passt die zweite Verszeile:

„Ich erprobte die Manner und sie erprobten mich — es gab darunter solche, die sich gegen mich krumm (loḥ und ungerecht) zeigten, und solche, die sich gerade (gut und gerecht) benahmen.

1) Mu’all. v. 53. 2) Ḥam. II, p. 488

3) Aǧ XV, p. 32; Ḥam. I, p. 210

4) Specimens of pre-islamic arabic Poetry, Journ. Royal As Soc. — Bombay Branch — XXXIX (1881) p. 104.

Dieser Gegensatz von „krumm“ und „gerade“ (mu‘awwaġ und mustakīm) entspricht auch sonst in der Poesie der arabischen Helden dem Gegensatze von ġāhil und ḥalīm¹

„Fa’in kuntu muhtāġan ilā-l-ḥilmī innanī * ilā-l-ġāhli fī ba‘du-l-aḥāḍini aḥwaġu
Walī farasun hl-ḥilmī bl-ḥilmī mulġamu * walī farasun hl-ġāhli bl-ġāhli
musraġu

Faman rāma taḳwīmī fa’innī mukawwamun + waman rāma ta’wīġī fa’innī mu‘aw-
waġu “

¹ „Wenn ich auch die Milde nothing habe, so habe ich doch zu manchen Zeiten die
Wildheit (ġāhli) noch nothiger;

„Ich habe ein Ross, das mit Milde aufgezaumt ist, dann habe ich ein zweites Ross,
das mit Wildheit gesattelt ist;

„Wer nun will, dass ich gerade sei, dem bin ich auch gerade, wer aber meine
Krummung wunscht, für den bin ich auch gekrümmt.“²

Der heidnische Held Al-Shanfarā sagt in seinem berühmten Lāmijjat
al-‘arab v. 53:

„Die wilden Begierden (al-aġḥālu) überwältigen nicht meinen milden Sinn (ḥilmī),
und man sieht mich nicht nach bösen Nachrichten fahnden und verlaumden.“³

Man sieht hier, wie der Araber aus ġāhli den Plural aġḥāl gebildet hat,
um die Menge der bösen Leidenschaften und die verschiedenen Momente
der thierischen Grausamkeit auszudrücken; einen eben solchen Plural hat man
auch aus ḥilm gebildet (aḥlām).

Ṭarafa schildert die Tugend edler Araber:

„Sie unterdrücken die Rohheit (al-ġāhla) in ihrem Kreise und sind zu Hilfe dem
Mann von Besonnenheit (dī-l-ḥilmī), dem Vornehmen“⁴

und in demselben Sinne ein anderer Dichter:

„Kommst du zu ihnen, so findest du ringsum ihre Häuser,

„Kreise, in welchen durch ihre gute Art die Rohheit geheilt wird, (maġālisa ḳad
jushfā bi-aḥlāmihā-l-ġāhli).“⁵

Ġāhli war also keine Tugend im Auge des alten Arabers — es eignet
zumeist dem jugendlich ungestümen Charakter⁶ — aber auch nicht absolut

1) iwaġ wird im Parallelismus als Synonym von ġāhli gebraucht, z. B. in
dem Gespräch des Ḥārith b. Kalda mit dem persischen König, Ibn Abī Usejbā’a
I, p 110, 14. Unter al-millat al-‘aḡḡā, die krumme Religion (B Bujū’ nr. 50),
ist wohl nichts anderes als die Ġāhiliyya zu verstehen.

2) Die Quelle dieser Zeilen ist mir leider abhanden gekommen.

3) Chrestomathie arabe von De Sacy, 1. Aufl. III, p. 8. „Ma sagesse n’est
point le jouet des passions insensées.“

4) Tarafa 3 7, vgl fast wortliche Wiederholung des ersten Halbverses ibid. 14: 8.

5) Zuhejr 14: 37. 6) Nāb 4: 1.

verwerflich. Die Muruwwa bestand auch darin, zu wissen, wann Milde dem Charakter des Helden nicht entspricht und Ġahl wohl angebracht wäre:

„Ich bin grausam (ġāhūl), wenn die Milde (tahallum) den Helden verwerflich machen würde, milde (ḥalīm), wenn dem Edeln die Grausamkeit (ġahl) unziemlich wäre“.¹

oder wie im Geiste des Heldenthums gesagt wird:²

„Eine Schmach ist manche Milde (inna min-al-ḥilm ḡullun), du weisst es wohl, aber Milde, wenn man Macht hat (grausam zu sein) ist ehrenvoll.“

Unter welchen Verhältnissen Ḥilm Schmach und Niedrigkeit wäre, dies sagt uns näher ein anderer Dichter, der denselben Gedanken ausdrückt:

„Der Milde unter uns ist ungestüm (ġāhūl) in der Vertheidigung seines Gastfreundes;
„Der Ungestume ist mild (ḥalīm), wenn er von ihm (dem Gastfreund) beleidigt wird.“³

Und dieses Ġahl kommt nicht in roher Rede, sondern in kräftigen Thaten zum Ausdruck:

„Wild handeln wir mit unseren Händen (taġḥalu ejdīna), aber mild ist unser Sinn,
„Mit Thaten schmahen wir, nicht mit der Rede“⁴

Die Beispiele könnten noch weiter vermehrt werden,⁵ so wie auch noch eine Reihe von Beispielen aus der neuern Poesie angeführt werden könnte,⁶ welche die bisher in Betracht gezogene Antithese zu beleuchten geeignet wären. Ġāhīl und Ḥalīm sind zwei Klassen, von denen unter die eine oder die andere jeder Mensch gehört:

„wa mā-l-nāsu illā ġāhīlun wa ḥalīmu“⁷

Wir wollen nur noch auf einige alte Sprichwörter verweisen, in denen sich dieser Gegensatz ausdrückt. „Al-ḥalīm maṭṭaj al ġāhūl“ „Der Milde ist das Reitthier des Grausamen“, d. h. er lässt mit sich schonungslos umgehen, ohne dafür auf Rache zu sinnen oder seinem Peiniger Gleiches mit Gleichem zu vergelten;⁸ ferner „Ḥasbu-l-ḥalīm anna-l-nāsa anṣāruhu ‘alā-

1) Ham. II, p. 263.

2) ibid. I, p. 516 Wie es scheint, ist dieser Vers des Sālm b Wābisa von einem spätern Dichter bei Al-Masʿūdī V, p. 101 benutzt und in muhammedanischem Sinne verändert worden, wodurch er zu einer Verherrlichung der Versöhnlichkeit gestaltet wurde.

3) Ham p. 311 v. 2 4) ibid. p. 693 v. 2.

5) z. B. noch: Huḍejl. 102. 12, 13; Opuscula arab. ed Wright p. 120, 4, Ḥasān bei Ibn Hishām p. 625, 4 v. u.

6) Mutan. 27. 21 (ed. Dieterici II, p. 70) Man vgl. eine kleine Sammlung im Mustatraf I, p. 195 ff.

7) Al-Mubarrad p. 425, 9. 8) Al-Mejdānī I, p. 186

l-ġāhīl“ „Es ist Genugthuung für den anständigen Menschen, dass ihm seine Mitmenschen gegen den Ġāhīl Hilfe leisten.“¹ Nirgends kann ġāhīl in den angeführten Beispielen einen „Unwissenden“ bedeuten, ebenso wenig wie in dem (bei Al-Mejdāni fehlenden) Sprichworte: „aġhalu min al-namr“ grausamer als der Tiger!² In demselben Sinne fordert ein von Abū Hurejra tradirter Ausspruch des Propheten von dem, der sich im Zustande des Fastens befindet, walā jaġhal, d. h. dass er sich nicht zu Thaten der Rohheit hinreissen lasse, „wenn jemand ihn bekämpfen will oder ihm lastert, so möge er sagen: ich faste.“³

Wenn also Muhammed und seine ersten Nachfolger die dem Islam vorangegangene Zeit die Zeit der Ġāhīlijja nennen, so haben wir darunter keineswegs an jene *χρόνος της ἀγνοίας* zu denken, welche der Apostel dem Christenthum vorangehen lasst;⁴ denn für diese *ἀγνοία* (syrisch tājūthā) hat Muhammed den arabischen terminus ḡalāl (Irrung), dem er seine hudā (Rechtleitung) gegenüberstellt (vgl. oben Seite 12 Anm. 1). Die Ġāhīlijja ist vielmehr in diesem Zusammenhange nichts anderes als die Zeit, in welcher Ġahl — in dem bisher beobachteten Sinne — herrschte, also Barbarei, Grausamkeit. Wenn die Verkünder des Islam sagen, dass dieser den Sitten und Gewohnheiten der Ġāhīlijja ein Ende gemacht, so haben sie jene barbarischen Gebräuche, jene wilde Gemüthsart im Auge, durch welche sich das arabische Heidenthum von dem Islam unterscheidet, und durch deren Abschaffung Muhammed der Reformator der Sitten seines Volkes werden wollte; den Hochmuth der Ġāhīlijja (hamijjat al-ġāhīlijja),⁵ den Stammesstolz und die endlosen Stammesfehden, den Cultus des Rachegefühls, die Verwerfung der Versöhnlichkeit und alle anderen Eigenthümlichkeiten des arabischen Heidenthums, welche der Islam überwinden sollte. „Wenn man nicht die lügenhafte Rede und das Ġahl verlässt (d. h. die wilden Sitten) — so überliefert Abū Hurejra — fürwahr, Gott hat es nicht nöthig, dass man sich in Speise und Trank Beschränkungen auferlege.“⁶ Dieser Traditionssatz spricht klar dafür, dass man in älterer muhammedanischer Zeit unter Ġahl dasselbe verstand, was wir von diesem Ausdruck in der alten arabischen Poesie kennen lernen konnten. „Wir waren fruher ein Volk, Leute der Ġāhīlijja — so lässt man Ġaʿfar b. Abī Tālib zu dem aethiopischen Fürsten sprechen —: wir beteten Götzen an, wir genossen vom Aase, wir begingen schändliche Dinge, wir achteten nicht die Bande des Blutes,

1) Al-Mejdānī I, p. 203. 2) Mustatr I, p. 156 3) Muw. II, p. 121.

4) Apgsch. 17. 30, vgl. 3 17. Wellhausen, Aīab Heidenthum p. 67 Anm. (und schon vor ihm Joh. Dav. Michaelis, Oriental und exeget Bibliothek XVI — 1781 — p. 3) combinirt das Wort Ġ. mit diesem neutestamentlichen Ausdruck.

5) Sure 48 26 6) B Adab nr. 50

wir verletzten die Pflicht der Treue, der Starke von uns bedruckte (verzehrte) den Schwächern. So waren wir, bis dass Gott einen Propheten aus unserer Mitte entsandte, dessen Abstammung und Gerechtigkeit und Recht-schaffenheit und Tugend uns bekannt ist, er rief uns zu Gott, damit wir seine Einzigkeit bekennen und ihn anbeten, und von uns werfen, was wir und unsere Voreltern ausser ihm anbeteten, Steine und Götzenbilder; er befahl uns, die Wahrheit zu sprechen, die Treue zu halten, die Bande des Blutes zu achten, die Schutzpflichten treu zu erfüllen, uns von verbotenen Dingen und vom Blutvergiessen fern zu halten, er verbot uns die schändlichen Laster und die ungerechte Rede, das Vergeuden der Habe der Waisen, die Verleumdung der Unbescholtenen u. s. w.“¹ Und in den Einladungen an die Heiden, sich zum Islam zu bekennen, werden fast ausschliesslich nur moralische — nicht ritualistische — Momente gefordert, so z. B. geschieht die Huldigung der zwölf Neophyten bei der ‘Akaba unter folgenden Bedingungen: sie werden Gott nichts zugesellen, sie werden nicht stehlen, nicht ehebrechen, ihre Kinder nicht tödten, nicht hochmuthig sein.² Dies ist der Gesichtspunkt, unter welchem der ältere Islam die Ġāhiliyya dem Islam gegenüberstellt. Es werden auch die rituellen Gesetze des Islam erwähnt; aber das Schwergewicht des der Ġāhiliyya entgegengesetzten Lebens fällt auf das Verlassen der Anbetung lebloser Dinge und hauptsächlich auf das Verlassen unsittlicher und grausamer Handlungen, in denen der Prophet und seine Apostel den Grundcharakter der Ġāhiliyya erkennen. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Ġāhiliyya der Gegensatz dessen, was man in religiösem Sinne Dīn nannte und die Entgegensetzung der beiden Worte ist aus der ältesten Zeit des Islam bezeugt.³

Was der Islam anstrebte, war im Grunde genommen nichts anderes, als ein Hilm höherer Art als ihn der Tugendcodex der heidnischen Zeit gelehrt hatte. Gar manche Tugend des heidnischen Araberthums hat Muhammed, wie wir gesehen haben, zum moralischen Gebrechen degradirt, und umgekehrt hat er manche Art des socialen Verhaltens, welche dem Araber als entehrend galt, zur Tugend erhöht. Er nennt mit grosser Vorliebe gerade denjenigen einen Ḥalīm, der die Tugenden der Versöhnlichkeit und Nachsicht übt. Auch Allāh nennt er von diesem Gesichtspunkte aus sehr oft: ḥalīm,⁴ ein Titel, mit dem er unter den Propheten vorzugsweise den Ibrāhīm zu schmücken pflegt.⁵

1) Ibn Hishām p 219 2) Tab I, 1213.

3) In einem Gedicht des Tamīm b Ubeyy b Mukbil, Jākūt II, p. 792, 7. Gegensatz von Ġ. und Sunnat al-islām, Ibn Abi-l-Zar‘ bei Ibn Durejd p 234 ult.

4) z B Sure 2: 225 236, 3: 149, 5: 131, 17: 46, 22 58, 35 39, 64 17 zumeist in Verbindung mit gafūr, verzeihend. 5) z B. 9 115, 11: 77

Durch Muhammeds Lehre wurde demnach eine Verschiebung des Begriffskreises des Hilm bewirkt; und wir verstehen daher leicht, wenn die heidnischen Mitbürger des Propheten, die sich seiner Lehre entgegensetzten, in einemfort die Anklage gegen den Reformator ihrer Sitten im Munde führen, dass er ihr Hilm für Tollheit erklärt (jusaffih ahlāmanā),¹ d. h. vieles als Acte der Barbarei (ġāhūljja) brandmarkt, was in ihren Augen als höchste Tugend galt. Das Wort Saffih, Thor, Narr, ist ein Synonym des Wortes ġāhūl und gehört in jene Gruppe von Worten, die wie keṣil und sākhāl (im Hebraischen)² nicht nur den Narren, sondern auch den Grausamen und Ungerechten bezeichnen.³

Wenn also der zum Islam bekehrte Zejd b. 'Amr b. Nufejl sein Heidenthum abschwört, so sagt er in diesem Sinne:

„Und auch (dem Gotzen) Ġann will ich nicht mehr unterwürfig sein, während er uns als Gott galt in jener Zeit, als mein Hilm wenig war,“

d. h. als ich noch ein Ġāhūl war, in der Zeit der Ġāhūljja.⁴ Dies letztere ist also auch in der ersten muhammedanischen Zeit, ebenso wie in der heidnischen, der begriffliche Gegensatz von Hilm, noch nicht von 'ilm (Wissenschaft). Diese beiden werden von einander fest unterschieden. „Es giebt Leute — so heisst es in einer Tradition des 'Ubāda b. al-Sāmit — denen Wissenschaft und Hilm zutheil ward, und andere, die nur des einen von beiden theilhaftig wurden.“⁵

In Folge dieser durch die muhammedanische Moral vollzogenen Beschränkung des Begriffes des Hilm auf jene Menschen, welche die Tugend im Sinne des Islam üben, konnte es leicht geschehen, dass an seine Stelle der Mu'min, der Rechtgläubige, als Gegensatz zum Ġāhūl trat, d. h. in muhammedanischem Sinne nicht nur der in dogmatischer Beziehung correcte, sondern auch in praktischer Beziehung dem Willen Gottes entsprechende Mensch. So spricht Rabī' b. Chejtham von zweierlei Menschen: man ist entweder Mu'min — einem solchen soll man nichts zu Leide thun — oder Ġāhūl

1) Tab I, 1175, 5, 14, 1179, 8, 1185, 13. Ibn Hishām p 167 penult; 168, 7; 169, 4, 186, 2, 188, 1; 190, 9, 225 ult. Vgl. Tab I, 977, 8 jusaffihanna 'uḡūlakum wa 'uḡūla ābā'ikum, Al-Jā'kūbī II, p. 264, 9.

2) Zur Uebersetzung von ἀδινῆσαντος und ἀδινῆθεντος wird in der syr Uebersetzung die A'elform von sekhal gebraucht, II. Kor 7: 12. Es sei hier erwähnt, dass der hebraische Uebersetzer des Dalālat von Maṣmonides Ġāhūljja mit sekhalīm ubersetzt III, c 39 Ende.

3) salabūnī hilmī „du hast mir meinen Verstand geraubt“ Ag VI, 57, 6. Sfh ist auch (wie sein Synonym ġhl) Gegensatz von hlm, z. B. Zuhejr, Mu'all. v. 63.

4) Ibn Hishām p. 145, 9; vgl. Ag. III, p. 16, 1.

5) Ibn Haġar II, p. 396.

— diesem gegenüber soll man nicht grausam vorgehen.¹ Auch in der nichtreligiösen Literatur begegnen wir dieser Entgegensetzung,² welche auch in frühere Zeitperioden hineingedacht wird. Von Kejs b 'Āsim, den sein Zeitgenosse, der Prophet, den „Herrn aller Zeltbewohner“ (Sejjid ahl-al-wabar) nannte, erzählt man, dass er „zu den Ḥulamâ' der Banû Tamîm gehorte, und sich des Weintrinkens schon in der heidnischen Zeit enthalten habe.“³

1) Ihjâ II, p 182: Al-nâs iagûlân mu'min falâ tu'dihî waġahil falâ tuġâhluh

2) Ag. XVIII, p 30, 12: wa lâkunnahu hadîd ġâhil lâ ju'min wa'anâ ahlam waasfah.

3) Ibn Durejd p. 154, 5

II.

Ueber Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam.

1.

Ohne der in neuerer Zeit durch Herbert Spencer's Anregungen auf den verschiedensten Gebieten emporkommenden Theorie der „modernen Euemeristen“ das Wort zu reden, darf man behaupten, dass die erhöhte Verehrung für die nationale Vergangenheit und ihre historischen und mythischen Träger ein religiöser Factor im innern Leben des heidnischen Arabers war, eine der wenigen tieferen religiösen Regungen der Seele des Arabers.

Sie kam auch zu äusserem Ausdruck in Formen, die man gewöhnlich in die Ordnung des religiösen Lebens einzureihen pflegt. Hier einige Beispiele. Nach beendigter Wallfahrt pflegten, nach einem traditionellen Bericht, die Pilger im Minâ-thal Halt zu machen und die Thaten ihrer Voreltern in Liedern zu feiern,¹ etwa wie die alten Römer bei ihren Gastmahlen Lieder zum Ruhme ihrer Vorfahren sangen. Darauf soll sich Muhammeds Mahnung Sure 2: 196 beziehen: „Und wenn ihr die Ceremonien der Wallfahrt beendet habet, so gedenket Allâh's, so wie ihr eurer Vorfahren gedenket und noch mehr.“ Die Kurejschiten der heidnischen Zeit, sowie auch andere Araber, pflegten bei den Voreltern zu schwören — wa ġad-duka „bei deinem Ahn“,² diese Art des Schwures ist in alten Gedichten

1) Bei Al-Bejḏāwî I, p 110.

2) Diese Deutung hat Noldeke aufgegeben, vgl. ZDMG XLI, p 723, ich glaubte dieselbe auf Grund obiger Daten aufrecht erhalten zu dürfen. Zu erwähnen ist, dass das Wort ġadd auch in anderem Zusammenhange die Ausleger in Zweifel darüber setzt, ob es sich auf Vorfahren beziehe oder ein Aequivalent des Wortes bacht sei, z. B. bei dem Ausspruch Al-Muwatt'a' IV, p 84 es nutzt nicht dem dū-l-ġadd sem ġadd; vgl. auch die Doppelerklärung des Wortes maġdūd, in der Bedeutung: „mit Glücksgütern gesegnet“ gebraucht es auch Abū-l-'Alā' al-Ma'arri II, p 179, v 2.

überaus häufig¹ — und Muhammed hat solche Schwüre verboten,² die Zulässigkeit des Schwures nur auf Allāh's Namen beschränkend.³ Im Islam ist manches von diesen heidnischen Sitten erhalten geblieben; so wie viele Formeln des altarabischen Denkens und Lebens war auch der Schwur „wa-ğaddika“, „wa'abika“, „wa'abihi“ nicht auszutilgen.⁴ Selbst in Erzählungen, in denen der Prophet redend eingeführt wird, werden ihm solche Be-theuerungen in den Mund gegeben, obwohl man ihn dem 'Omar einen harten Verweis ertheilen lasst, als dieser bei seinem Vater schwor. Freilich sind die Theologen⁵ nicht in Verlegenheit, gelegentlich dieses Widerspruchs ihre Interpretationskünste spielen zu lassen, so oft fromme Leute den heidnischen Schwur bei ihren Vätern auf den Lippen führen. Man habe nach ihrer Meinung in solchen Fällen den grammatischen Notbehelf des Takdīr (restitutio in integrum) anzuwenden. „Bei meinem Vater“ sei immer gleichbedeutend mit „bei dem Gotte meines Vaters“. Es ist nicht ausgeschlossen, dass muhammedanische Philologen dieses Takdīr als stillschweigende Correctur in einem altarabischen Verse angewendet haben.⁷

Auch dem Grab der Ahnen scheint eine besonders feierliche Bedeutung zugeeignet worden zu sein. Darauf deutet wenigstens ein Vers des Hassān b. Thābit in seinem Lobgedicht auf die Ġassāniden in Syrien:

„Die Nachkommen des Ġafna ringsum des Grabes ihres Vorfaters, des Grabes des Ibn Māria, des Edeln, des Ausgezeichneten“⁸

Dies ist allerdings ein localer, vielleicht individueller Zug und in Anbetracht dessen, was wir auch sonst von der Religion der Ġassāniden hören, wäre es gewagt, denselben verallgemeinern und — wie dies gerade mit Bezug

1) Imik 36. 12, vgl. la'amru ġaddī, Lebīd p. 14, v. 6.

2) B. Manāḳib al-anṣār nr. 26, Tauhid nr. 13. Auch andere heidnische Schwüre muss die Tradition noch untersagen, B. Adab nr. 43, Ġanā'iz nr. 84 (man ḥalafa 'alā millatni ġayr-l-islām) wird von einigen Exegeten darauf bezogen.

3) Shahādāt nr. 27, Adab nr. 73.

4) Vgl. Kutheyr, Ag. XI, p. 46, 18, Al-Summa al-Kusheyrī ibid V, p. 133, 13.

5) Majmonides hat diese Anwendung des Takdīr für eine analoge Erscheinung im Judenthum ubernommen (vgl. ZDMG XXXV, p. 774 unten), durch die Annahme von ḥaḍf al-muḍḍaf erklärt er den Schwur beim Namen Mose's (= warabbi Mūsā), Le livre des préceptes ed. M. Bloch p. 63 ult.

6) Al-Muwaṭṭa' II, p. 340 und Commentar des Zurkānī z. St., vgl. Al-Kaṣṭalānī IV, p. 461.

7) Warabbi abika bei Ḥanṯh b. Ḥilzza, Ag. IX, p. 181, 11 ist kaum als echt zu betrachten, ursprünglich hieß es wohl etwa la'amru abika.

8) Diwān p. 72, Al-Jā'kūbī I, p. 236, 12, Al-Mejdānī I, p. 204; vgl. Reiske, Primae lineae historiae regnorum arabicorum, p. 81. Zur Sache ist auch noch Al-Nābigha I: 6 in Betracht zu ziehen mit Wetzstein, Reisebericht über Haurān und die Trachonen, p. 118.

auf den Ahnencultus so häufig geschieht — zu weitgehenden Folgerungen ausbeuten zu wollen. Allerdings verdient in diesem Zusammenhange die Thatsache betont zu werden, dass bei einigen arabischen Stämmen die Tradition vom Grabe des Stammvaters auch noch in später Zeit festgehalten war,¹ so z B die vom Grabe des Stammvaters der Tamimiten in Marrân,² die des Stammvaters des Kudâ'astammes auf einem Berge am Küstenstrich Al-Shih'r in Hadramaut,³ wo die ursprünglichen Wohnsitze des nach ihm benannten Stammes vor seiner Auswanderung nach dem Norden sich befunden haben sollen. Auf die Gräber der Ahnen weisen Lobdichter hin, wenn sie die Nachkommen rühmen wollen⁴

Verschwistert mit dem Cultus der Ahnen ist der Todtencultus. Es besteht zwischen beiden Arten der Pietät nur ein relativer Unterschied, indem jener die Objecte der religiösen Verehrung in der entfernten Urzeit sucht, dieser aber dem Andenken naherer Generationen geweiht ist. Hinsichtlich der Araber können wir sagen, dass uns mehr positive Daten für die Art ihres Todtencultus zur Verfügung stehen, als es jene sind, die uns in Betreff eines Ahnencultus bei ihnen aufbewahrt geblieben sind. Wenn wir überhaupt von letzterem mit Bezug auf die Araber sprechen, so wollen wir keinesfalls der Meinung Raum geben, als ob die Verehrung der Ahnen bei den heidnischen Arabern etwa auch nur annähernd eine solche Stelle einnehme, wie sie Fustel de Coulanges für das religiöse Wesen bei den Römern und Griechen in Anspruch nimmt. Nur bei den südlichen Arabern ist ein entwickelterer Ahnencultus nachgewiesen,⁵ bei den Bewohnern des mittlern und nördlichen Theiles des arabischen Gebietes wird man nur spärliche Anhaltspunkte für denselben nachweisen können. Was wir festhalten wollen, ist nur dies, dass unter den moralischen Antrieben, welche der Weltanschauung der Araber zu Grunde liegen, der Hochhaltung der Ahnen ein bestimmender Einfluss eigen ist (vgl p. 4, oben)

2

Im Koran wird als eines cultuellen Gegenstandes der heidnischen Araber der Anşâb oder Nuşub gedacht. Die Verehrung derselben wird in einem

1) Zu vgl ist auch Al-Fâsî, Chroniken der Stadt Mekka II, p. 139, 3 v u Das Grab des Kulejb Wâ'il, Jâkût II, p 723

2) Jâkût IV, p 479, vgl Robertson-Smith p 19

3) Wustefeld, Register zu den genealogischen Tabellen, p. 138

4) Jâkût II, p 773, 17 (= Ibn Hishâm p 89, 4, hier steht aber statt kabr immer mejt).

5) Pratorius, ZDMG XXVII, p 646 D H Müller, Sudarabische Studien (Sitzungsberichte der Kais Akademie in Wien, phil hist. Cl. LXXXVI, p. 135) p 35

Athemzuge mit anderen durch den Islam als verwerflich bezeichneten Dingen, wie Wein, Mejsirspiel u. a. m. verboten,¹ es wird untersagt, Thiere zu geniessen, welche bei denselben (oder ihnen zu Ehren) geschlachtet wurden.²

„Den aufgestellten Nuṣub bringe keine Opfer dar — die Höhen bete nicht an, bete nur Gott an“ sagt Al-Aʿshā in seinem Lobgedicht auf Muḥammed.³ Anṣāb, etymologisch identisch mit dem gleichbedeutenden Maṣṣēbhā des A. T.,⁴ bedeutet aufrechtstehende Steine, welchen die Araber des Heidenthums cultuelle Ehren zuwendeten.⁵ Gewöhnlich wird dieser Name auf die im Umkreis der Kaʿba aufgestellten Steine bezogen, bei denen die Araber geopfert haben sollen. Wir wollen es für jetzt auf sich beruhen lassen, ob dies letztere wirklich als historisch zu betrachten sei und nur darauf Gewicht legen, dass es sichere Spuren davon giebt, dass man solche Anṣāb bei Grabern besonders verehrter Heroen errichtete,⁶ zum Ausdruck der Verehrung, die dem Grabe zugedacht ward. Die Araber legten sehr viel Gewicht darauf, die Graber von Menschen, die sie im Leben verehrten, mit Denksteinen zu versehen.⁷ Wenn wir in Betracht ziehen, dass ein solches Grab mit demselben Epitheton bezeichnet wird (ġadath⁸ rāsīn),⁹ welches man sonst von Bergen gebraucht (al-ġibāl al-rawāsī), so können wir folgern, dass man gerne auf die Herstellung eines Denkmals von fester, in

1) Sure 5. 92 2) ibid. 5: 4

3) ed Thorbecke, *Morgenländische Forschungen*, p 258 Palmer. Die vierzigjährige Wustenwanderung Israels, p 36 findet in dem Namen Wādī Naṣb auf der Sinahalbinsel Reminiscenzen alten heidnischen Gotzendienstes aus der vorislamischen Zeit.

4) Vgl. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* I, p 459

5) Bemerkenswerth ist es, dass unter den Attributen des Anṣāb-cultus der eilende Gang zu den heiligen Steinen erwähnt wird, Koran 70: 43, vgl dazu B Ġanāʿiz nr. 83. Das Eilen bei der Kaʿba-procession, sowie der harte Lauf zwischen Safā und Maʾwā sind wohl Residuen dieses eilenden Ganges zu den Anṣāb. Dadurch wird die Auseinandersetzung bei Snouck, *Het Mekkaansche Feest*, p 105, bestätigt.

6) So wie man noch heute mit Wusūm versehene Denksteine zu Ehren solcher Männer errichtet, welche sich durch Schutz oder sonstige Verdienste das Recht auf dauernde Anerkennung des Stammes erwarben. Burton, *The Land of Midian revisited* (London 1879) I, p 321.

7) Andererseits wurde aus Ag XII, p 154, 7 — wenn wir dieser Notiz Worth beimessen — folgen, dass man das Grab gefuchter Feinde zu profaniren stiebte (Anspielung darauf aus späterer Zeit Ag XIII, p 16, 17).

8) Dies Wort wird gewöhnlich (Gesenius) mit ġāḍīsh, Hiob 21 32, zusammengestellt, welches R. Haja so erklärt: es ist die Kubba auf dem Grabe nach Art arabischer Länder (Bacher, *Ibn Esra als Grammatiker*, p 177). Das im Koran an drei Stellen vorkommende Wort aġḍāth wird von den ältesten Exegeten mit ḡubū erklärt. B Ġanāʿiz nr 83.

9) Huḍejl 16. 4; vgl. Al-ġadath al-aʿlā, Ḥam. p 380 v 6.

die Höhe strebender Construction bedacht war. In einem Berichte des Abū 'Ubejda ist von einem Hause (bejt) die Rede, welches die Tejjiten über dem Grab des mächtigen Kejs al-Dārimī errichteten;¹ dies ist aber nicht wörtlich aufzunehmen. Sehr bezeichnend für die Art solcher Denkmäler ist das Trauergedicht des Durejd b. al-Simma über Mu'āwija b. 'Amr:

„Wo ist der Ort des Besuches (des Verstorbenen), o Ibn Bekr? Bei aufgerichteten Steinen (iram) und schweren (liegenden) Steinen und dunkeln Zweigen, die aus den Steinen hervorsprossen und Grabesbauten, über welche lange Zeiten hinweggehen, Monat auf Monat“²

Solche Grabeszeichen heissen auch Ājāt.³ In der arabischen Poesie ist unzähligemal von den Steinen die Rede, unter welchen der Verstorbene schlummert; diese werden bald Ahgār, bald Aṭbāk⁴ genannt, auch Šafīḥ, Safā'ih⁵ oder Šuffāḥ; dies letztere am Schlusse eines Gedichtes von Burg b. Mushir aus dem Stamme Tejj, in welchem er das Wohlleben schildert und damit schliesst, dass nach ausgenossener Lebenslust Reich und Arm sich zurückziehen muss

in Gruben, deren untere Theile hohl sind und über welchen aufrechtstehende Steine⁶

Der König No'mān liess die dem Shaḫik zugedachten Geschenke, da dieser auf dem Wege zu seinem Hoflager starb, auf das Grab legen, und Al-Nābiḡa besingt diesen Akt der Grossmuth des Königs mit den Worten: „Das Geschenk des Shaḫik ist auf den Steinen seines Grabes“ (fauka aḡārī kabriḥi).⁷ Nicht nur aufrechtstehende Steine sind unter solchen Denkmälern zu verstehen; die Safā'ih besonders sind übereinander geschichtete breite Steinplatten.⁸

Auch Steinhäufen finden wir bei den alten Arabern als Grabdenkmäler angewendet; zu ihrer Bezeichnung dienen die Derivate der Wurzel

1) Ag. XIV, p 89, 16. 2) ibid. IX, p. 14, 10

3) Mutammim b. Nuwejjā's Klagehied v. 17 bei Noldeke, Beiträge p. 99, vielleicht auch Zuhejr 20 8 (kemeswegs aber ib. v. 3, wie Weil, Die poetische Literatur der Araber, p 43, vorausgesetzt hat).

4) Jākūt IV, p 862, 5: illā iusūmu 'izāmin taḥta atbākīn.

5) Bei Al-Mas'ūdī III, p 312, 3 v u

6) Ham p. 562 v. 8. suffāḥun mukīmun.

7) So wird dieser Vers bei Ibn al-Athīr, Al-mathal al sā'ī, p 190, 21, überliefert; ed Ahlwardt, Append 16 2 fauka a'zāmi kabriḥi. Zur Vervollständigung der Nomenclatur sei auch des Wortes garijj gedacht, welches erklärt wird: nusub auf welchen man die 'Ashār-opfer zu schlachten pflegte. Dasselbe Wort bedeutet auch Grabdenkmal; vgl. das bekannte Al-garijjān, Jākūt III, p 790, 10.

8) Tarafa, Mufall v. 65: safā'ihu summun min safīhin munaddādi (muwadḏā'u bei Sibawejhi ed Deisenbourg II, p 23. 12), vgl. inna-l-safā'ihā kad nuddādat bei Al-Āmidī, Muwāzana p. 174, 4 v. u und Ibn Hishām p. 1022, 3 v u.

rgm,¹ ebenso wie auch heute noch die Tumuli im Haurân von den Eingeborenen regm genannt werden.² In übertragener Bedeutung wird aber schon in der alten Sprache dasselbe Wort für Grab gebraucht.³

Zu den Worten, mit welchen man die aufrechtstehenden Grabdenkmäler zu bezeichnen pflegte, gehören nun auch die Derivate der Wurzel nšb, welche ganz besonders den Begriff des Aufrechtstehens ausdrückt, so z. B. nasā'ib (sing. našiba), welches Sulejm b. Rib'i gebrauchte in einem Trauergedicht auf seinen Bruder,⁴ (v 5):

„Fu wahi, du Trauernde, der sein Gesicht (zum Zeichen der Trauer) verwundet,
ist nicht lebendiger, als der Begrabene, für den man die Denksteine (nasā'ib) stellt“⁵

Vorzugsweise wird unser Anšāb in diesem Zusammenhange angewendet. Ueber Form und Bedeutung solcher Denksteine werden wir durch einige Beispiele belehrt. Um das Grab des durch seine Freigebigkeit berühmten Ḥatim aus dem Stamme Tejj⁶ wurden von den dankbaren Zeitgenossen einander gegenüberstehende Anšāb aufgestellt, welche das Aussehen von Klageweibern hatten, und aus einer an dies Grab sich knüpfenden Legende,⁷ geht hervor, dass die an dem Grabe vorüberwandernden Araber dort gastfreundliche Bewirthung erwarteten. Dem hingeschiedenen Stammesheros werden nach seinem Tode dieselben Eigenschaften und Tugenden zugeschrieben, die ihn Zeit seines Lebens auszeichneten und sein Grab soll dem Schutz- und Hilfesuchenden dieselben Vortheile gewahren, die ihm einst das Zelt des Lebenden bot. Dieser Zug der arabischen Anschauung ist nicht nur auf das arabische Alterthum beschränkt. Wir erwähnen das Grab des Shahwān b. 'Isā, des Hauptlings der Banū Dabāb „O Shahwān b. 'Isā, wir sind deine Gäste“, so rufen die vor diesem Grabe (im Tripolitanschen) vorüberziehenden Aia-

1) rgm, pl rūgūm Ag XII, p 151, 2 fabūrika mejtān kad hawatka rūgūmu; vgl. über den allgemeinen Zusammenhang dieser Sitte: Haberland in Zeitschrift für Völkerpsychologie XII, p 289 ff.

2) Recovery of Jerusalem p 433 f

3) luḡ Māh walagta-l-raḡama Al-Mejdānī II, p 116, Al-Mufaḍḍal, Am-thāl p 10 penult; ilat al-raḡam nennt Abū-l-'Alā' al-Ma'arī (Sakt II, p 176 v 2) die für das Begräbniss verwendeten Zubeheile, z. B. Leichengewänder

4) Wight, Opuscula arabica p 104, 7, für den Gedanken vgl. ib. p 165, 6.

5) Vgl. Al-Farazdak, Ag XIX, p 20, 18: walāu kāna fī-l-amwāt tahta-l-nasā'ib

6) Als Grabesort wird an unserer Stelle Tabā'a angegeben, ein Ort im Neḡd, dort sollen 'Aditengraber gewesen sein, welche die Araber durch besondere Verehrung auszeichneten. Andere verlegen das Grab des Ḥatim nach 'Uwānīd, einem Berge im Tejjgebiet, Jāk I, p 823, 19, III, p 840, 13

7) Ag. XVI, p 101, Dīwān des Ḥatim ed Hassoun p 30, vgl. auch Kiemei, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam p 166

ber, wenn sie der Nahrung entbehren und durch die Intervention des verstorbenen Sheich gelingt es ihnen dann gewöhnlich, in der Nähe des Grabes Nahrung zu erjagen¹ Durch das Ueberhandnehmen der religiösen Richtung sind es aber jetzt mehr die Heiligen- als die Heldengräber, an welchen die Uebung der alten Tugenden erfahren wird.²

Der soeben angeführte Bericht über die Denksteine beim Grabe des Hätim zeigt uns aber jene cultuelle Bedeutung nicht auf, welche solchen Denkmälern beigelegt wurde Diese Bedeutung können wir bei den Anşâb des Grabes eines nicht minder verehrten Stammesheros wahrnehmen, nämlich des 'Âmir b al-Ṭufejl. Als dieser Rivale des Muhammed, um dessen Bekehrung sich der Prophet vergebens abmühte, starb — so erzählt unsere Quelle — da stellten die Araber im Umkreise einer Quadrat-mil um sein Grab Anşâb auf; diese sollten das Grabmal als ein *τέμενος* (himâ) bezeichnen. Innerhalb des so abgegrenzten Raumes durfte kein Vieh weiden und denselben weder ein Fussgänger noch auch ein Reitthier betreten.³ Stätten dieser Art sind wahrscheinlich auch in einigen jener Steinumfriedungen zu erblicken, welche Schumacher in seiner Beschreibung des Dschölân nachgewiesen hat,⁴ und deren in neuerer Zeit sowohl im Ost- als auch im Westjordanlande die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen haben.⁵ Wenn es auch gerechtfertigt scheint, dass man beim Anblick der Dolmen, welche jetzt auf jenen Gebieten in grosser Anzahl entdeckt sind,⁶ zuvörderst die vorarabische Urzeit als jene voraussetzt, in welcher diese Denkmäler entstanden sind, so ist doch andererseits die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass einfachere Steineinfriedungen von Arabern herühren. Das Vorhandensein von Dolmen auf diesen Gebieten kann auch

1) Journal asiatique 1852, II, p 163 Dies Grab wird in jener Gegend vorzugsweise Al-kabr genannt

2) Ueber Maabutengräber, welche die Aufgabe haben, Pilger zu bewirthen, s. Daumas, Le Sahara algérien p 228 In der Zâwiya des Sid 'Abdallâh b Tam-tam im Gebiete von Tuat sind Beduinenaraber von dieser Bewirthing ausgeschlossen, der dort begrabene Heilige „gestattet es nicht, dass sich Leute mit seinem Kuskusu stärken, um dann fromme Muslime auf der Landstrasse zu überfallen“ (Voyage d'El Ajachi, übers von Beirbrugger, p 25) Das bemerkenswertheste Beispiel aber bieten die Kubâb des Sîdî Nasî in der Provinz Oran, mit Bezug auf welche folgender Glaube herrscht: Der Pilgrim, der müde und von Hunger geplagt diesen Ort betritt, hat hier nach Hersagung einiger frommer Formeln unter dem Dach des Maabut die Nacht zuzubringen, während er schläft, wird er in wunderbarer Weise genährt, so dass er mit dem Gefühle der Sättigung erwacht

3) Ag XV, p 139 4) ZDPV. 1886, IX, p 238, besonders p. 271

5) ibid Bd X; vgl auch einen Vortrag von Schick über Moab in Jerusalem, Jahrbuch herausg von A. M Luncz. II (1887), p 56

6) Schumacher, Across the Jordan (London 1885), p 54—71

die Beduinen zur Nachahmung derselben angeregt haben. Die Thatsache der Errichtung solcher Denkmäler durch Araber wird durch den oben p. 232 angeführten Vers des Durejd bestätigt, so wie wir auch das Ĥimâ des 'Âmir b. al-Tufejl als Denkmal dieser Art zu betrachten haben.

Wenn man nun beachtet, dass auch den Göttern solche Ĥimâ geweiht wurden, wie uns z. B. ausdrücklich in Bezug auf die Gottheit des Dausstammes, Dû-l-Sharâ, überliefert wird,¹ so erscheint dieselbe Weihe der Gräber verstorbener Heroen im Lichte einer specifisch cultuellen Bedeutung und man versteht erst recht, warum in einem dem Muhammed zugeschriebenen traditionellen Ausspruch die Einrichtung eines Ĥimâ ausser für Gott und den Propheten untersagt wird.² Denn Ĥimâ — beiläufig mit dem südarabischen mahmâ („das Gebiet, welches im Schutze des Tempels steht“)³ identisch — ist im altarabischen Sprachgebrauch ein cultueller Terminus und bedeutet dasselbe, was das in späterer Zeit in Anwendung gekommene Haram in der Terminologie des Islam vertritt.⁴ Von jemandem, der eine Treulosigkeit begeht, sagte man auch: er habe das Ĥimâ von N. profanirt,⁵ ebenso wie man vom Besieger figurlich sagt, dass er das Ĥimâ des Besiegten seiner Heiligkeit entblösst habe (abâha)⁶

Mit der heiligen Scheu, die man vor den Gräbern geschätzter Helden hegte, hängt auch die Anschauung zusammen, dass man das Grab als sicheres unverletzbares Asyl betrachtete, eine Anschauung, die sich in den Islam hineinerbte. Der Dichter Ĥammâd suchte Zuflucht beim Grabe des Vaters seines Feindes und ward in seiner Zuversicht nicht getäuscht. Als der 'alidenfreundliche Dichter Al-Kumejt, der durch eine umejjadenfeindliche Satire den Zorn des Chalifen erregte, so sehr, dass ihn dieser für vogelfrei er-

1) Ibn Hishâm p 253, vgl Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber. p 83 [Ueber die Ĥimâ ist jetzt die erschöpfende Darstellung von Wellhausen, Arab Heidenthum, p 101 ff. nachzulesen.]

2) Lâ ĥiman illâ lillâhi wa li-rasûlihî (Gauh. s v hmj, Anfang) Dieser Ausspruch ist allerdings apokryph, in demselben wird für den Propheten eine Verehrung zugelassen, die er selbst nicht beansprucht hat, vielmehr immerfort entschieden abweist. Nach der auf Al-Shâfi zurückgeführten gewöhnlichen Erklärung der Muhammedaner besteht freilich diese Schwierigkeit nicht; s. Jâkût II, p 344.

3) Mordtmann-Müller, Sabaische Denkmäler, p 74

4) Dozy, De Israelieten te Mekka, p 78. In bildlicher Weise wird dem 'Omar ein gegen die Steuererheber, welche das Volk mit Prügelein regelten (vgl. oben p. 19, Anm 2), gemunter Ausspruch zugeschrieben, wonach der „Rücken des Muslim ein Ĥimâ sei“ (Abû Jûsuf, Kitâb al-charâğ. p 65, 6 v u., p 86, 18), wie es scheint, mit Benutzung des bei den Commentatoren zu Sure 5 102 (ad v ĥâmin) erwähnten Sprachgebrauchs.

5) Imrk 56·3 abâhâ ĥimâ Huğnn.

6) Ag XXI, p 97, 13, synonym mit istahalla-l-mahârma Ĥam p. 224, v. 1.

klärt, wie ein gehetztes Wild umherrirte, suchte er zuletzt auf den Rath seiner Freunde Zuflucht bei dem Grabe eines Prinzen der regierenden Familie. Der anfangs unversöhnliche Chalif musste den Bitten seiner Enkel weichen, welche ihre Kleider an die Kleider des Dichters banden¹ und riefen: „Er hat Schutz gesucht bei dem Grabe unseres Vaters, o Fürst der Gläubigen, beschäme uns nicht in der Person dessen, der bei diesem Todten Zuflucht sucht; denn die Beschämung der Todten ist ein Makel für die Lebendigen.“² Durch dasselbe Mittel (auch in diesem Falle schlägt der Zufluchtsuchende, wie dies auch von Al-Kumejt berichtet wird, ein Zelt über das Grab, bei dem er Zuflucht sucht) wird das Leben des Dichters ‘Uķejbl b Shihâb, der den Ḥaġġâġ verspottet hatte, errettet; er flüchtete sich zu dem Grabe Marwân’s, dessen Sohn ‘Abdalmahk eben damals Chalif war. Dieser musste für ihn in Folge dieser Zuflucht den Pardon bei seinem grummigen Statthalter erwirken³. Während der Regierung des Walid II flüchtet der verfolgte Dichter ‘Abdalmahk b. Ka’kâ’ zu demselben Grabe; der Chalif respectirte aber das Asylrecht nicht und diese Pietätlosigkeit wurde von dem ‘Absiden Abû-l-Shaghb in folgenden Worten gerügt, welche uns beweisen, wie selbstverständlich die Heiligkeit des Grabesasyls zu jener Zeit galt:

- „Die Gräber der Söhne des Marwân werden nicht geschützt, man findet dort kein Asyl und niemand beachtet sie;
 „Das Grab des Tamîmuten ist treuer als ihre Gräber, — sein Volk kann sich sicher in seinen Schutz begeben;
 „Fürwahr, die Menschen rufen, wenn sie das Grab betreten.
 „Pfu über das Grab, bei dem Ibn Ka’kâ’ Schutz gesucht hat“⁴

Man ersieht hieraus, welche Entrüstung die Missachtung des Grabesasyls zu jener Zeit erregte. In der That sind solche Fälle nur Ausnahmen, da dem Araber das Grab seines Vaters oder Ahnen als unverletzliches Heiligthum galt, etwa so wie wir vom Dichter Al-Farazdaq vernehmen, dass er die Angelegenheit eines jeden zu seiner eigenen machte, der beim Grabe seines Vaters Schutz suchte.⁵ Im Heilgencultus wurde nun dies Attribut der Gräber auf die Gräber heiliger Personen im Allgemeinen übertragen und zwar hat sich diese Anschauung im westlichen Islam üppiger entfaltet als im östlichen Theile desselben, wie denn im Allgemeinen noch gezeigt werden wird, dass der östliche Heilgencultus vor seinem magribinischen Seiten-

1) Ueber diese Art der Istġâra s. meine Beiträge im Lbl f. orient. Phil. 1885, p. 26. Ag. X, p. 35, 5, Parallelen dazu bietet Plutarch, Themist. c. 24. Artox c. 3

2) Ag. XV, p. 117 121. 3) Al-Balâdorî, Ansâb al-ashrâf, p. 40.

4) Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. 122.

5) Ibn Challikân nr. 788, ed. Wustenf. IX, p. 114.

stück an Reichhaltigkeit weit zurücksteht¹ Während im Osten, so wie andere Privilegien und Wunderkräfte, auch das Asylrecht der Vorzug einiger Heiligengräber ist — z. B. des Grabes von Talha bei Basra² — hat sich dies Recht im Magrib fast an sämtliche Marabutengräber geknüpft. Die Grabesmoschee des 'Alden Idris in Fes wird bis zum heutigen Tage als Asyl betrachtet, wo geflüchtete Verbrecher vor der Verfolgung weltlicher Gerechtigkeit sicher sind; dasselbe gilt von der Moschee, welche die Graber der marokkanischen Fürsten birgt, von der Grabeskapelle des Sidi Abū-l-'Abbās, des Schutzpatrons von Marokko³ und im Allgemeinen von den meisten Heiligengräbern in diesem Lande.⁴ Der Marabut, zu dessen Grab die Verfolgten fluchten, errettet sogar durch wunderbare Speisung diejenigen, die, von den Feinden umzingelt, vom Hungertod bedroht sind.⁵ Dies sind Züge, die sich in den Islam aus dem Heidenthum hinübertrugen, wie noch vieles Andere die Sanction des Islam erhalten hat und in muhammedanische Formen gekleidet wurde. Quatremère hat in einer seiner gelehrten Abhandlungen aus der Zeit des Islam eine stattliche Reihe von Thatsachen über die Unverletzlichkeit des Ġār al-kabr (Schutzbefohlenen des Grabes) zusammengestellt⁶ Diese Züge stehen in Verbindung mit der Ansicht von der Heiligkeit des Grabes. Dem Araber war das Grab seiner Ahnen oder Helden eben so heilig, wie dem Griechen der Altar des Tempels, den er als unverletzliches Asyl betrachtet, oder wie ihm selbst die Ka'ba,⁷ in welcher Jeder sicheren Schutz und unverletzliches Asyl fand: waman dachalahu kâna âminan (Sure 3. 91).

3

Wenn nun die Gräber verstorbener Ahnen, Heroen und Wohlthäter wie ein religiöses Heiligthum betrachtet wurden, so kann man fuglich erwarten, dass sich an dieselben Aeusserungen des religiösen Gefühles oder

1) Vgl. meine Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung, ZDMG XLI, p 44 ff 2) Al-Fachîf p 107.

3) Rohlf's, Erster Aufenthalt in Marokko, p 241 285—6 392.

4) Host, Nachrichten von Marôkos, p. 125

5) Pezant, Voyages en Afrique au royaume de Baicah et dans la Cyrénaïque à travers le désert (Paris 1840) p 290

6) Mémoire sur les asyles chez les Arabes (Mémoires de l'Académie des Inscriptions) XV, 2, p 309—313

7) Ibn Hishâm p 818 „Der Prophet befahl vor seinem Einzuge in Mekka, dass sie nur solche Feinde bedrohen mögen, die sie mit dem Schwerte in der Hand angreifen. Nur einige Personen bezeichnete er als solche, die man tödten müsse und fand man sie auch unter den Vorhängen der Ka'ba“ Vgl. Exod 21 14, Lev. 4: 7; I Kon 1: 50; 2. 28.

auch wirkliche cultuelle Handlungen knüpfen. In dieser Beziehung können wir darauf hinweisen, dass wir bei den altarabischen Dichtern häufig dem Schwure „bei den Ansāb“¹ begegnen, in einem Zusammenhange, der darauf hindeutet, dass unter denselben nicht Götzen, sondern Grabdenkmale gemeint sind. „Bei den Ansāb schwüre ich, zwischen denen Blut (der Opferthiere vergossen wird).“² Auf b. Mu‘āwija schwört, indem er einen Verstorbenen anredet: „bei dem, was ich geopfert habe, bei deinen schwarzen Ansāh“³ Diese Schwüre enthalten auch den Hinweis auf die cultuelle Handlung, deren Schauplatz das Grab der Verstorbenen war, nämlich auf das Todtenopfer.⁴ Der Islam ist dem Schwure „beim Grabe des Verstorbenen“ nicht günstig. Es gelang ihm aber ebensowenig, denselben vollends auszujäten, wie ihm dies mit Bezug auf andere heidnische Sitten nicht gelang. Man schwört auch im Islam z. B. beim Grabe eines unlängst verstorbenen Chalifen.⁵ Weniger auffallend ist es, wenn der Grabesschwur auf das Grab des Propheten bezogen wird,⁶ welches auch als Gegenstand der Anrufung dient.⁷

Wir haben soeben das Todtenopfer als cultuelle Handlung genannt, eine Uebung, welche sich nicht nur in der beduinischen Gesellschaft bis zum heutigen Tage erhalten hat,⁸ sondern sich auch in muhammedanischer Umdeutung in das regelrechte religiöse Leben des orthodoxen Islam hineinverpflanzen konnte. Die Traditionstreue der Vertreter des alten arabischen Geistes ist eine so tief eingewurzelte Eigenthümlichkeit ihres Wesens, dass die Beduinen selbst dann, wenn sie äusserlich der Religion Muhammeds anhängen, ihre gesellschaftlichen Einrichtungen und Gesetze, denen der Prophet andere Verordnungen und Bestimmungen entgegensetzte, bewahrten und bis in die neueste Zeit aufrecht erhielten. Burckhardt, der in der europäischen Literatur zu allererst ein treues Bild der beduinischen Gesellschaft geliefert hat, konnte daher mit vollem Rechte die Meinung aussprechen, dass die Betrachtung der Einrichtungen der grossen Stämme in Jemen und Neǧd die beste Quelle wäre für die Kenntniss der arabischen Zustände zur Zeit des Heidenthums,⁹ ein Fingerzeig des grossen Beobachters, welchem

1) Vgl. Wellhausen, Arab. Heidenthum, p. 99, Al-Mutalammis, Ag. XXI, p. 207, 6. wal-Lāṭ wal-ansābi.

2) Tarafa 18. 1, in demselben Athemzuge der Schwur. waǧaddika, vgl. denselben Dichter Append. 13, 2. Nāb. 5. 37 scheint nicht in diese Reihe zu gehören.

3) Ag. IX, p. 9, 5 v. u.

4) Vgl. Hassān b. Thābit, Ibn Hishām p. 626, 3 v. u.

5) Ag. V, p. 110, 5 v. u.: ḥalaftu bi-turbat al-Mahdi.

6) ib. VI, p. 150, 5: wahakk al-kabr.

7) ib. IV, p. 139, 7 von Al-Nābigha al-Ǧa‘dī, Zeitgenossen des ‘Othmān.

8) Vgl. Stadel c. p. 389. 9) Voyages en Arabie III, p. 277.

man seither Folge zu leisten nicht unterlassen hat. Eine sehr bemerkenswerthe Sitte der Beduinen im Nêgd, die uns Burckhardt mittheilt, ist nun folgende, sie hat sich in Betreff der Zeit ihrer Ausföhrung an muhammedanische Momente angelehnt. Am grossen Jahresfeste ('Īd al-kurbân) schlachtet jede Familie so viel Kameele, als sie im vorangegangenen Jahre erwachsene Familienmitglieder, gleichviel welchen Geschlechts, durch den Tod verloren. Dieser Gebrauch wird auch dann befolgt, wenn das verstorbene Familienmitglied auch nur ein Kameel hinterlassen hatte. Wenn es aber nicht einmal ein Kameel hinterlassen hat, so müssen die nächsten Verwandten dies Kameel aus eigenem spenden. Sieben Schafe gelten als Aequivalent für ein Kameel. Wenn man die nothige Anzahl von Opferthieren für dieses Todtenopfer nicht aufbringen kann, so wird im nächstfolgenden oder im zweitfolgenden Jahre dafür Ersatz geboten.¹ Dies ist allem Anschein nach ein Ueberrest des alten Todtenopfers. Auch der Islam hat die Darbringung eines Opferthieres für denselben Festtag eingerichtet, hat aber diesem Ritus eine biblische Erinnerung untergelegt. Es soll an das Widderopfer erinnern, welches Abraham in stellvertretender Weise für seinen Sohn Ismâ'il schlachtete, der ursprünglich für die Aufopferung bestimmt war. Darum wird dies Opfer „Al-fidâ“, die Auslösung, genannt, und die Liturgie dieses Opfers bestimmt denn auch eine dem Opfern vorangehende Gebetsformel,² in welcher Sure 38: 107 recitirt werden muss.³ Nichtsdestoweniger haben sich aber in den volkstümlichen Islam bestimmtere Ueberreste des alten Todten-cultus hineingeflüchtet und an diesen Festtag, sowie an den ihm vorangehenden kleinen 'Īd angelehnt. Werden doch diese Feste, namentlich in Egypten, für den Besuch der Gräber benutzt, welche bei dieser Gelegenheit mit Palmzweigen geschmückt werden. Neben dem Gebet und der Recitation des Koran werden Volksbelustigungen aufgeführt, über die man sich aus Lane's treuer Beschreibung genügend unterrichten kann.⁴

Auch in anderen Formen hat der Islam Residuen des altarabischen Todtenopfers zu bewahren gewusst. Ich erwähne nur ein Beispiel aus dem III Jhd., welches nicht vereinzelt dasteht. Von dem frommen Muham-

1) Burckhardt l. c. p. 73. Zu vgl. Doughty, *Travels in Arabia deserta* I, p. 137 oben, vgl. 293. 354, aber für die Frauen wird das Opfer nicht dargebracht *ibid.* p. 451.

2) *Takbîr tashrîk*. Vgl. Muradgêd d'Ohsson, *Tableau général de l'empire Othoman* II, p. 226.

3) Vgl. auch die Predigt für diesen Festtag bei Gacon de Tassy, *Doctrine et devoirs de la religion musulmane* (Paris 1826) p. 200.

4) Lane, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians* (5 edition, London 1871) II, p. 212. 221.

med b. Išḥak b. Sarraḡ, der ein Client des Thakīfstammes war (st. 313), wird erzählt, dass er alle Woche oder alle zwei Wochen ein Schlachtopfer zu Ehren des Propheten darbrachte. Derselbe fromme Mann erzählte von sich, dass er zwölftausend Mal den Koran beendigt hat und ebensoviel Schlachtopfer für das Andenken des Propheten darbrachte.¹ Wir sehen auch hier, wie die Sitten des alten Heidenthums ihr stilles Leben im Rahmen des Islam unbewusst fortführen und sich für ihre Bethätigung in die Form der muhammedanischen Frömmigkeit und Pietät hüllen.

In alter Zeit pflegten die Araber, so oft sie an dem Grabe eines durch Freigebigkeit und Edelmuth berühmten Mannes² vorüberzogen, ihm zu Ehren ein Reitthier zu schlachten und die Leute damit zu bewirthten.³ In muhammedanischer Zeit ist dieselbe Ehre auch Heiligengräbern zutheil geworden.⁴ Die Verwandten pflegten noch viele Jahre nach dem Tode des geliebten Angehörigen die Todtenklagen und das Kameelopfer von Jahr zu Jahr abzuhalten.⁵ Die Unterlassung des Todtenopfers vor dem Grabe eines verehrten Helden bedarf besonderer Entschuldigung und wird als abnorm betrachtet. Das Grab des Rabīʿa b. Mukaddam gehörte in Folge der grossen ritterlichen Tugenden, die diesen Helden des vormuhammedanischen Jahrhunderts auszeichneten — sterbend hat er noch durch seinen Heldenmuth eine Karawane von Frauen vor dem verfolgenden Feinde geschützt — zu denjenigen, bei denen noch lange nach dem Tode des Helden vorüberziehende Wanderer das übliche Gastmahlopfer weihten. Der Philologe Abū ʿUbejda erzählt, dass ein Araber aus dem Stamme der Banū-l-Ḥārith b. Fihir vor dieser verehrten Statte vorüber wanderte und dass sein Kameel vor den Steinen, welche den Leichnam des Helden bedeckten, zurückscheute. Der Wanderer entschuldigte hierauf die Unterlassung des Todtenopfers zu Ehren der Manen des Rabīʿa in einem Gedichte:

„Mein Kameel scheute zurück vor den Steinen des Harrā-landes, welche aufgerichtet wurden über den Mann mit den offenen Händen, den Freigebigen;
„Fieh' nicht vor ihm, o mein Kameel' er verstand es, Wein zu reichen und den Krieg zu entflammen;

1) Abū-l-Mahāsīn, Annales II, p 226

2) Daher auch in der spätern Trauerpoesie die Aufforderung an die vor dem Grab Vorüberziehenden, die Thiere dort zu schlachten und das Grab mit dem Blut zu besprengen. Kitāb al-addād p. 38, 15

3) Al-Tebrīzī, Ham. p. 411, 4 496, 8; vgl. Freytag's Ham. Commentar II, p 89, zu v 4.

4) Burton, The Land of Midian I, p. 236 238; z. B. beim Grabe Aron's, Palmer, Vierzigjährige Wustenwanderung p 337.

5) Vgl. ein sudarabisches Beispiel bei Kromer I c p. 167.

„Ware nicht die Reise und die weite gewaltige Wüste, so hatte ich es zurückgelassen, mit den durchgeschnittenen Schienen sich auf dem Boden fortschleppend“¹

Dieser Dichter, über dessen Namen die Philologen mit einander im Streite sind, soll der erste gewesen sein, der das Todtenopfer unterliess und der Meinung Ausdruck gab, dass ein Trauergedicht denselben Dienst leisten werde.² In der ersten Zeit des Islam finden wir — wieder nach einer Ueberlieferung des Abû 'Ubejda — dass Lejlâ al-Achjalijja vor dem Grab ihres getödteten Freundes Tauba b. Humejjur (st 75) vorüberzog, dort zu Ehren des Todten ein Kameel schlachtete die Worte sprechend:

„Ich habe einen Kameelhengst geschlachtet bei den Ansâb des Tauba im Hejda, da seine Verwandten nicht anwesend sind.“³

Ein Doppelgänger dieses Berichtes lässt fast dieselben Worte durch den Maġnûn al-Ġmirî am Grabe seines Vaters sprechen, indem er dort eine Kameelstute opfert.⁴

Viel häufiger als solche ausnahmsweise Ehrenbezeugung ist das Opfern eines oder vieler Thiere am Grabe des Verstorbenen unmittelbar nachdem derselbe dem Grabe übergeben wurde. In einer aus dem altarabischen Leben geschöpften Schilderung des Todes eines Liebespaares, welche uns Al-Ġâhiz in seinem Buche „Al-mahâsin wal-aqdâd“ vorführt, wird erzählt, dass zu Ehren eines Märtyrers der Liebe an seinem Grabe 300 Kameele geschlachtet wurden.⁵ Und noch im II Jhd. des Islam ist es das alte arabische — noch nicht in muhammedanischem Sinne umgedeutete — Todtenopfer, welches der Vater des Ġa'far b. 'Ulba (st. 125) nach dem Tode seines Sohnes weiht. Der trauernde Vater schlachtete alle in seinem Besitze befindlichen jungen Kameele und Schafe und warf die Leichname derselben den Mutterthieren vor. „Weinet mit mir — so soll er dabei gesprochen haben — über Ġa'far“ „Und die Kameele brüllten und die Schafe blöckten und die Weiber wehklagten und weinten und der Vater des Ermordeten weinte mit ihnen.“⁶ Dass diese Art der Trauerbezeugung bei den alten Arabern vorkam, davon bietet uns ein alter jüdischer Midrâsch eine Spur. Da heisst es: Die Bewohner von Ninive haben trügerische Bussübungen dargestellt. Sie stellten drinnen junge Kälber auf, und draussen liessen sie die Mutterkalber,⁷ da brüllten jene drinnen und diese draussen, und die Bewohner von Ninive sagten dann: „O Herr der Welt! wenn du dich nicht unser erbarmst, so erbarmen wir uns auch jener Thiere nicht“ Rabbi Achâ sagt: Auch in

1) Ag XIV, p 131 und oben p 21 Anm 7; vgl auch Perron, Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme (Paris-Alger 1858) p. 80

2) Vgl. Ham. p. 410. 412. 3) Jâkût IV, p 999, 10 4) Ag I, p. 168, 10

5) Gargas-Rosen, Arab. Chrestom. p 56, 1 6) Jâkût III, p 49.

7) Vgl. Midrâsch Tanchûmâ ed Buber, Genesis p 185 unten

Arabien pflegen sie so zu thun¹ Die Trauer des 'Ulba wurzelte in heidnischen Gebräuchen

Das Todtenopfer ist eine so allgemeine Sitte des Araberthums, dass wir fuglich erwarten können, dass die Erwähnung desselben in der lebensvollen Beschreibung der Lebensweise und der Sitten der Wüstenaraber im *Sîrat 'Antar* sehr häufig wiederkehre. So oft einer der vielen Helden dieser episodenreichen Wüstenerzählung stirbt, so oft für denselben die mit nahezu regelmässig wiederholten typischen Ausdrücken geschilderte Trauerceremonie abgehalten wird, können wir sicher sein, dem Schlachten vieler Kameele bei der Grabstätte des Betrauerten zu begegnen.² Es muss jedoch, so oft die *'Antar*erzählung als Quelle für die Ethologie der arabischen Wüste benutzt wird, stets daran erinnert werden, dass dieses Werk, ganz abgesehen von seinen geradezu masslosen Anachronismen, voller ausschweifender Hyperbolik ist und dass das auch von Späteren aufrechterhaltene Urtheil Hammer-Purgstall's, wonach diese *Sîra* in Betreff der heidnischen Araber zu denjenigen Werken gehört, „qui nous ont conservé la peinture fidèle de leur moeurs,³ de leur religion, de leurs usages et des élans de leur génie“⁴ durch eingehendere Kenntniss derselben in vielen Beziehungen gemässigt wird. In die Reihe solcher Hyperbeln wird wohl auch die so häufig vorkommende Menschenschlächtereie auf dem Grabe getödteter Helden zu stellen sein. Man schlachtet zur Suhne des Ermordeten Gefangene aus dem Stamme des Mörders hin.⁵ Ein Beispiel hierfür bietet die *Sîra* in der Beschreibung der Trauer 'Antars um seinen von den Banû Fazâra getödteten Sohn Ġaṣûb. „Am zweiten Tage — so wird erzählt — da rief er seinen Bruder Shejbûb und befahl ihm, für den Leichnam des Ġaṣûb ein Grab zu bereiten Bald hatten sie auch ein tiefes Grab gegraben, da legten sie den Körper hinein und 'Antars Thränen flossen dabei in Strömen. Als sie nun Erde aufs Grab geschüttet hatten, da setzte sich 'Antar an die Seite des Grabes und befahl, die Gefangenen vorzuführen. Da entblösste er seinen Arm, zog sein Schwert

1) *Pesiktâ* des Rabbî Kâhanâ ed. Buber p. 161^a. Auch aus dieser Parallele kann man ersehen, wie lehrreich der Ueberblick über alle auf arabisches Land und arabisches Volk bezügliche Daten der alten rabbinischen Literatur wäre. Die vollständigste Zusammenstellung derselben findet man bisher in Steinschneider's *Polemische und apologetische Literatur* (vgl. *Literaturbl. für orient. Phil.* 1887, p. 93) und in Hirschenson's *Shebha' Chokhmôth* (Lemberg 1883) p. 189.

2) *Sîrat 'Antar* XXX, p. 89 und an vielen anderen Stellen

3) Vgl. *Zeitschr. für Völkerpsych. und Sprachwissensch.* XIII (1881) p. 251 ff. Die daselbst aus dem *'Antar*buch bezeugte Sitte und Anschauung (Knupfen des Stricks als Symbol des Schutzes) findet ihre Bestätigung auch in *Mufaḍḍ Am-thâl* p. 46 f. = *Al-Mejdânî* II, p. 278.

4) *Fundgruben I*, p. 372—76 5) *Sîrat 'Antar* XXVI, p. 117.

Al-Dâmî und hieb ihnen einen nach dem andern den Kopf vom Rumpfe. Die Banû 'Abs aber standen dabei, bis dass tausend Fazâriten getödtet waren. Ihr Blut liessen sie auf der Erde erstarren. Dann trat der Emîr Mejsara vor, seine Thränen ergossen sich dabei über die Wangen und er hatte sich der grössten Trauer hingegeben; dieser schlachtete auf dem Grabe seines Bruders 300 der gefangenen Banû Fazâra hin, bis dass der Stammfürst Kejs dieser Schlächtereî Einhalt gebot.“

In der Ordnung derjenigen Sitten und Anschauungen der Araber, die den Gegenstand dieses unseres Versuches bilden, darf auch die Schilderung der Trauer der Banû 'Abs um Shaddâd, den Vater des 'Antar, unsere Aufmerksamkeit beanspruchen. Sie bietet uns eine Illustration der Trauergebräuche der Araber, wie wir sie namentlich in den in der Literatur so reichlich erhaltenen Klageliedern oft erwähnt finden¹ und führt uns ein Moment in der Behandlung des Racheopfers vor, von dem wir allerdings nicht ausmachen können, ob es bloss der Phantasie der Verfasser ihren Ursprung verdanke, oder ob es seine Begründung in den Sitten der alten Araber findet. „Als die Banû 'Abs auf dem Kampfplatze angelangt waren, da stiegen sie, Männer und Frauen, von ihren Reitthieren ab und begannen viel zu klagen² und zu jammern, es schrieten die Knechte, und die Mägde schlugen sich ins Antlitz;³ sie hielten für Shaddâd an diesem Tage die

1) z. B. Lebîd bei Ibn Hishâm ed Gudi p 183, 4 u ff; Ham p. 363, 1 449, 6 ff 476, 13, Opusc. arabica ed Wright p 109, 6 111, 9; Noldeke, Beitr zur K. d. Poesie p 179 v 5 Die Klageweiber schlagen ihr Gesicht mit den Schuhsohlen: Hud. 107 11. 139 3; statt der Schuhsohle wird auch ein anderweitiges Lederstück verwendet miğlad, Schol. zu Sakt al-zand II, p 58 v. 2 nach Al-Muthakkab In späteren Zeiten unterblieb wohl die Benutzung solcher Lederstücke, eine Gehefte des Abû Nuwâs, die wir bei einem Leichenconduct unter den Klageweibern finden, fasst Schminkstoffe in der Hand, während sie nach alter Art das Antlitz schlägt, Ag XVIII, p 6, 8 Zur Erklärung des Gebrauchs, mit Schuhen das Antlitz zu schlagen, wird die Beobachtung dienen, dass diese Art des Schlagens in der Talmûd- und Midrâschliteratur als Zuchtigungs- und Abschreckungsmittel sehr oft erwähnt wird; s 'Ârûkh, Art tîfeh nr 3, Kohut hat s v (IV, p 61*) einige bezeichnende Stellen hinzugefügt (zu ergänzen mit Mō'ed kâtôn fol 25*) Man vgl noch Abraham b. David, Sêfer hakkabâlâ ed. Neubauer (Anecd Oxon Sem Ser I: iv) p. 65, 20

2) Ta'dâd, eigentlich die Aufzählung der guten Eigenschaften und Tugenden des Verstorbenen (vgl. Ryssel, Zeitschr f d. Alttest Wiss V, p 107), diese Aufzählung gehört zum Wesen der arabischen Tottenklage, vgl Al-Farazdak, Ag. XIV, p. 106, 2. 3; Fleischer, De glossis Habichtianis I, p 35

3) latamat. Die Klageweiber in den syrischen Städten heissen noch heutzutage laṭṭâmât, d h Weiber, die sich ins Antlitz schlagen (s Wetzstein in der unten anzuführenden Abhandlung; vgl auch Budde, Das hebraische Klagelied, Zeitschrift für Alttest Wiss. II, p 26).

Trauer ab. Sie schoren die Mahnen der Rosse¹ und brachen in helles Wehklagen und Jammern aus. Der König ʕeys sprach: „Fürwahr, es ist eingestürzt eine Säule von den Säulen der Banū ‘Abs, Gott verfluche den Dū-l-chumār für seinen Verrath“. Dann trat Rabi‘ b. Zījād hervor und indem er in grosses Wehklagen und Weinen ausbrach, rief er: „Wer blieb noch den Banū ‘Abs, nachdem sie dich verloren haben, o Shaddād? Bei Allāh! Du warst voller Güte und Thatkraft, und mit dir ist die Klugheit und der gute Rath von uns gezogen.“ ‘Antar weinte hierbei immerfort und wehklagte verzweifelt und schwur, dass er seinen Vater nicht eher begraben wolle, bis er die Juden von Ḥiṣn Chejbar vernichtet habe. Sein Bruder Shejbūb zerriss seine Kleider und streute Staub auf seinen Kopf; dasselbe thaten alle Männer und Frauen. Darauf befahl ‘Antar seinem Bruder, dass er eine Matte aus ʕāif’schem Leder nehme und den Leichnam seines Vaters dareinwickle. So luden sie ihn auf den Rücken eines schlanken Kameels und kehrten unter heftigen Thränen zu ihren Wohnsitzen zurück.² Unterwegs recitirt ‘Antar eines jener ergreifenden Trauergedichte, von denen dieses Volksbuch eine reichhaltige Fülle bietet, und bei den Wohnsitzen des Stammes angelangt, werden die Trauernden von den Daheimgebliebenen, Männern und Frauen, mit jener herzerschütternden Wehklage empfangen, die Muhammed neben vielen anderen Trauergebräuchen der Araber als specifisch heidnisch seinen Glaubigen strenge untersagte. Nachdem auch diese Klage verklungen war, gab ʕeys, der Fürst des Stammes, seinem Bruder Mālik den Befehl, ein Grab zu graben, Shejbūb aber und ʕerīr senkten den Leichnam in das Grab und schütteten Erde darüber. Während dies geschah, ward die Welt finster vor den Augen des ‘Antar und er weinte so lange, bis er ohnmächtig niedersank. Als er wieder erwachte, begann das Wehklagen, das Recitiren von Klagegesängen, das Zerreißen der Kleider von Neuem.³ Mit blutdürstigem Behagen wird nun geschildert, wie Samijja, die Wittwe des Verstorbenen, mit entblösstem Arm fünfzig Ritter von den Gefangenen abschlachtet, „um das Feuer ihrer Leber zu löschen“ und wie auch Zabība neunzig von den gefangenen Juden und Christen hinopfert. ‘Antar beschliesst dies blutige Geschäft mit einem

1) Bemerkenswerthe Analogie zu Plutarch, Aristeid. c 14 Ende.

2) Sirat ‘Antar XVIII, p. 150.

3) Dieselben Ausdrücke des Schmerzes und der Trauer, die wir bei den vorislamischen Arabern finden, werden auch von den Christen des Ostens berichtet, auch das Zerkratzen des Gesichtes (chadash) fehlt nicht. In den Narrationes des hl. Nilus (Migne, Patrologia graeca, Bd. 79) p. 660 wird eine beherzte christliche Mutter vorgeführt, welche nach dem grausamen Tode ihres Sohnes die gewöhnliche Trauer verschmaht: οὐ κατέσχον χιτῶνα καὶ γυνὴν χερσὶν ἔτυψα στέφνα οὐκ ἐσπάρημι λόμυς ἐμὰς οὐκ ὄνυσεν ἡφάνισα τὸ πρόσωπον.

Trauergedicht. „Als die Banû ‘Abs die Worte des Helden hörten, da strömten Thränen von ihren Wimpern hervor und sie sprachen: ‚O Vater der Recken, wer einen Sohn, wie du einer bist, hinterlassen hat, der ist nicht gestorben.‘ ‘Antar aber liess nun die Gefangenen von Chejbar vorführen, man brachte die Frauen und Mädchen. Diese liess er sieben Mal um das Grab seines Vaters herumführen und schenkte ihnen das Leben.“¹ Vierzig Tage blieb ‘Antar im „Trauerhause“ (bejt al-aḫzân) und empfing die Condolenzbesuche der arabischen Stämme; nach Verlauf der vierzigtagigen Trauerzeit gab er ein grosses Gastmahl für seine Verwandten und übte Wohlthaten an Wittwen und Waisen.²

In Anbetracht des Umstandes, dass die ‘Antarerzählung übervoll ist von anachronistischer Verwendung specifisch muhammedanischer Sitten und Anschauungen in der Schilderung des heidnischen Lebens — so sehr, dass die Helden oft geradezu wie muhammedanische Theologen reden³ — liegt die Voraussetzung nahe, dass die am Schlusse der oben angeführten Episode erwähnten vierzig Trauertage den Gebräuchen des muhammedanischen Lebens entlehnt sind, wo die Trauerceremonien bis zur neuesten Zeit durch vierzig Tage geübt werden.⁴

Andererseits war das muhammedanische Gesetz, wie in vielen anderen Fällen — wir werden dies gelegentlich der Tottenklage (nūjāḥa) noch näher erfahren — auch hinsichtlich der aus der Heidenzeit ererbten Trauergebräuche, nicht stark genug, dieselben vollends auslöschen zu können, und so hat sich denn vieles dem heidnischen Todtencultus Eigentümliche in die muhammedanische Gesellschaft hineinzupflanzen vermocht. In ihrer Anpassung an das muhammedanische Leben ist besonders der Freitag als Zeit der Ausübung dieser Ceremonien zur Geltung gekommen, wodurch diese alten Gebräuche ein specifisch muhammedanisches Colorit erhielten. Der ‘alidische Dichter Muḥammed b. Šāliḥ ging einst in Surra-man-raʿā vor dem

1) Šīrat ‘Antar ibd. p 153—157

2) Unter den in diesem Volksbuch erwähnten Trauergebräuchen sind noch hervorzuheben: das Entblößen des Hauptes und das Umstutzen der Zelte. III, p. 75, 11. 16. 19; vgl. 76, 7.

3) Ausser den fast durchweg muhammedanischen Einleitungsformeln der einzelnen Abschnitte der Erzählungen möge aus der grossen Masse von dergleichen Stellen beispielsweise hingewiesen werden auf VI, p 126—7, XIII, p. 61 (ein heidnischer Stammesfürst wird „Emīr al-muʾminīn“ angeredet), XV, p. 16 (satirische Polemik gegen den Gotzendienst), XVI, p 15—16, XVII, p 60, 121, XVIII, p. 55 (koranische Phrasen in heidnischem Munde) u. a. m. Vgl. auch ZDMG. XXXII, p 343.

4) Man kann diesbezüglich auf den Anfang der Geschichte des Juwelenhändlers ‘Alī al-Misrī verweisen in Tausend und Eine Nacht (ed Bülāk 1279) II, p 343 425. S. auch Lane, Manners and Customs II, p 272.

Grabe eines Prinzen aus dem Geschlechte der 'Abbāsiden vorüber und sah dort Mädchen, die auf ihr Gesicht schlugen. Dieser Anblick veranlasste den Dichter zu folgendem poetischen Ausruf.

„Am Freitagmorgen war's, da sah ich in Sāmariā' Augen, deren Thränenstrom jeden Zuschauer in Staunen versetzen konnte;

Sie besuchen Gebeine, die im Erdreich verwesen; sie erwirken Vergebung der Sünden für diese Gebeine;

Und wäre es nicht auch ohnehin der Rathschluss Gottes, dass der Staub wieder belebt werde bis zum Tage, da in die Sūr-trompete gestossen wird;

So würde ich sagen, dass sie wieder zum Leben erweckt wurden durch die thränenstromenden Augen deiner, die sie besuchen u s w.“¹

Auf dem Gebiete des Todtencultus ist als eines der Residuen aus dem Heidenthum das bis in die moderne Zeit hineinragende Opfern von Thieren auf dem Grabe des Verstorbenen zu betrachten. Bei dem Begräbnisse des egyptischen Vicekönigs Muhammed 'Alī sind 80 Büffel geschlachtet worden; die muhammedanische Umdeutung und Anwendung, die dieses alt-arabische Todtenopfer erhält, besteht darin, dass das Opfer die Bestimmung habe, die kleineren Sünden des Todten zu sühnen und dass das Fleisch der geschlachteten Opferthiere unter die Armen vertheilt wird,² weswegen dies Opfer auch den Namen Al-kaffāra, d. h. Suhnopfer erhalten hat.³ In älteren Zeiten hat man sich noch enger an den altarabischen Gebrauch angeschlossen, indem man als Schlachthier das Kameel beibehielt.⁴

4.

Unter den arabischen Gebräuchen, welche den Charakter des Todtenopfers nicht verleugnen können, wollen wir hier noch einem andern unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Derselbe wird noch aus der ersten Zeit des Islam erwähnt, wohl ein Ueberrest aus dem Kreise des noch in aller Bewusstseins lebenden Todten- und Heroencultus der Ġāhiliyya: wir meinen das Opfern der Haare zu Ehren von Verstorbenen. Von Lebīd wird ein Gedicht überliefert, das er beim Herannahen seines Todes an seine Töchter gerichtet haben soll:

1) Ag XV, p. 90, 4 ff

2) E. W. Lane, Arabian Society in the middle ages ed by Stanley Lane-Poole (London 1880) p 261.

3) Manners and Customs l. c p. 268. Dahin wird auch die bei Al-Kasṭalānī II, p 527 ob begründete Sitte zu rechnen sein, nach dem Tode des Muslim sieben Tage hintereinander fromme Mahlzeiten (für Arme) zu veranstalten, eine Sitte, der die muhammedanische Theologie die Erklärung untergeschoben hat, dass die Grabesprüfung des Rechtgläubigen sieben Tage dauert

4) Ag I, p 168, 9 ff findet man ein Beispiel hiefür aus der Umejjadenzeit.

- „Meine beiden Tochter hatten gewünscht, dass ihr Vater am Leben bleiben möge.
 „Bin ich denn aber ein anderer, als ein Mann aus Rabi'a oder Moḏai?
 „Kommt es eines Tags, dass euer Vater sterben wird.
 „So zerkratzt kein Gesicht und scheiet kein Haar“¹

Diese Nachricht findet ihre Analogie an einer andern Ueberlieferung, nach welcher Kejs b. Ma'sūd seiner Tochter, als sie vom Helden Lakīṭ b. Zurāra heimgeführt wurde, die Lehre gab, dass sie nach dem Tode desselben „weder ihr Gesicht zerkratzen, noch ihr Haupthaar opfern solle“²

Als der grosse Kriegsheld Chāhīd b. al-Walīd starb, der im Heidenthume selbst gegen Muhammed und die Muslīmen bei Bedr, Uḥud und am „Graben“ gekämpft hatte, da unterliess keine einzige der Frauen des Stammes der Banū Muḡīra, ihren Haarschmuck auf das Grab des betrauerten Helden niederzulegen, — man denkt hier unwillkürlich an die griechische Sitte — d. h. — so setzt unsere Quelle erklärend hinzu — alle rasirten ihr Haupthaar und legten es auf das Grab des Chāhīd³ In etwas späterer Zeit schneidet der Chalīf 'Abd al-Malik beim Empfang der Botschaft vom Tode des 'Abdallāh b. al-Zubejr die Haarlocken seines eigenen Hauptes und die seiner kleinen Kinder ab⁴ In diesen Fällen wird das Aufopfern der Haare wohl zunächst als äusserer Ausdruck der Trauer zu betrachten sein⁵ — aber das Niederlegen derselben auf das Grab des Hingeshiedenen hat den Anschein einer cultuellen Handlung, deren Ueberreste wir noch heute bei den Beduinen des Ostjordanlandes finden, wo die Frauen eine Zahl von Haarlocken auf das Grab hervorragender Todten legen.⁶ „Als Eigenthümlichkeit der hiesigen Beerdigungen bemerkten wir — so erzählt Palmer aus dem Gebiete des alten Moablandes — dass neben dem Grab öfter zwei Stäbe angebracht waren, über welche ein Seil gespannt war und an diesem hingen geflochtene Haarlocken als Opfer.“⁷ Dasselbe wird auch von den Arabern unweit des Serbäl-berges berichtet⁸ Diese Thatsachen erklären uns auch die Nachricht aus dem III Jhd, dass die Chārigiten bei dem Grabe ihres Häuptlings Sālīh b. al-Musarrīh, der sich im Jahre 86 gegen die Chalīfenherrschaft auflehnte, ihr Haupthaar zu rasiren pflegten.⁹ Das Rasiren des Haupthaares gilt bereits in früherer Zeit¹⁰ als besonderes Erkennungszeichen der Chārigiten und darauf bezieht sich

1) Ag. XIV, p. 101 Ibn Hishām zu Bānat Su'ād ed. Gud. p. 183 Im Dīwān findet sich das Gedicht nicht.

2) Mufaḍḍ. Amthāl p. 20. 3) Ag. XV, p. 12

4) Ansāb al-ashrāf p. 74

5) Vgl. Jerem. 7. 29, Micha 1. 16 u. a. m.

6) Selah Merrill, East of the Jordan (London 1881) p. 511.

7) Der Schauplatz der vierzigjährigen Wustenwanderung Israels p. 376. 8) Ebeis, Durch Gosen zum Sinai p. 204

9) Ibn Durejd p. 133. 10) ib. p. 139.

wohl ein apokrypher Traditionsausspruch, in welchem man dem Propheten die Frage vorlegen lässt, ob die Chārigiten ein besonderes Erkennungszeichen haben? worauf der Prophet antwortet: Jawohl, das Entfernen des Haupthaars (al-tasbid) ist unter ihnen verbreitet.¹

Diese Nachrichten deuten auf Ueberreste cultueller Gewohnheiten. Die heidnischen Wallfahrer ubten — neben anderen Zeichen der Ehrerbietung — das Scheeren des Haupthaars.² Die traditionelle Kenntniss von diesem Moment des altarabischen Cultus drückt sich auch in dem legendenhaften Berichte aus, dass ein sudarabischer Herrscher, der erste, welcher die Ka'ba mit einer zierlichen Decke versehen haben soll, als er durch zwei Rabbiner zum Cultus der Araber bekehrt wurde, denselben Act der Verehrung vollzog. Als der Thakafite 'Urwa b. Mas'ūd, der seinen Wohnort als Heide verliess, um als bekehrter Muhammedaner zurückzukehren, nach funftägiger Reise eines Abends in Tā'if eintraf und geradezu in seine Wohnung ging, da fiel es einem Stammesgenossen auf, dass er nicht zuvor der Rabba einen Besuch machte, um bei dem Bildniss der Gottin sein Haupthaar abzulegen.³ Bemerkenswerth ist es noch, dass in einem dem 'Abdallāh b. Ubejj zugeschriebenen Gedicht folgender Schwur gebraucht wird: „bei dem, dem zu Ehren das Haar rasirt wird“, d. h. bei Gott!⁴

Im Zusammenhange dieser und ähnlicher Nachrichten muss dann auch — wie dies bereits Krehl angeregt hat⁵ — der in einigen biblischen Stellen Bestätigung findende Bericht des Herodot III, c 8 betrachtet werden, wonach die Araber zu Ehren des Gottes Orotal einen Theil des Barthaars — die *κρόταροι* — kahl schnitten. Es kann dabei nicht unerwähnt bleiben, dass auch Plutarch⁶ von den Arabern die Sitte erwähnt, die Haare am Vorderhaupte abzuschneiden.

Zu der cultuellen Bedeutung des Haaropfers gehören wohl noch zwei Gewohnheiten, die wir aus der Ueberlieferung des arabischen Heidenthums kennen. In erster Linie die altarabische Sitte, dass der in den Kampf ziehende Krieger das Haupthaar rasirt, als Symbol, dass er sich dem Tode für die Ehre des Stammes weihet.⁷ Es kann dies nicht bloss dem Zwecke

1) Kitāb al-aḍḍād p 199.

2) Ibn Hishām p 15, vgl p 749 Vgl. Wellhausen, Arab Heidenthum p 117, der eine Erklärung dieser Ceromonie bietet Das Scheeren des Haupthaars bezeichnet nach seiner Ansicht die Aufhebung des geweihten Zustandes

3) Wākidi-Wellhausen, Muḥammed in Medina p 381. 4) ibid. p. 182.

5) Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber p 32, wo noch andere Daten aus arabischen Dichtern zu finden sind

6) Theseus c. 5.

7) Iṣṭisālān hl-mauti, Al-Tebrizī zur Ham 255, 17; vgl jaum tahlāk al-h-mam Tarafa 14·1 Vgl. meinen Aufsatz in Rev. de l'hist des relig XIV, p 49 ff

eines Erkennungszeichens gedient haben, wie uns von einigen späteren Philologen gesagt wird. Der zur Ehre des Stammes unternommene Kampf war dem alten Araber eine heilige, religiöse Angelegenheit und es ist nicht auffallend, dass er sich zu demselben durch religiöse Handlungen rustet, ebenso wie uns anderweitig bekannt ist, dass man sich auch zur Ausführung der Pflicht der Blutrache für den Ġār durch religiöse Uebungen bei der Ka'ba weihet.¹ — Zweitens scheint auch die Gewohnheit, dass man dem Kriegsgefangenen die Haarlocken abschnitt — wie wir hierauf bereits p. 185 hingewiesen haben — nicht bloss die Beschamung und Erniedrigung des besiegten Feindes zum Zwecke gehabt zu haben, sondern sie hatte religiöse Bedeutung: die Haarlocken wurden den Gottern geopfert.² Damit hängt auch zusammen, dass der Stirnlocke (nâsija) noch in späterer Zeit ominöse Bedeutung zugeschrieben wird. Wenigstens deutet hierauf der arabische Sprachgebrauch, der manches Ueberbleibsel alter Anschauungen aufbewahrt hat. Man sagt: *shu'm al-nâsija*,³ *imra'atun mash'umat al-nâsija* (eine Frau von unglückbringender Stirnlocke),⁴ und im Gegensatz dazu: *mubârak al-nâsija*,⁵ selbst von Thieren. *dâbbatun ġadîrat al-nâsija*,⁶ ein Sprachgebrauch, der in arabischen Volksbüchern uberaus häufig ist.⁷ In diese Gruppe scheint auch der Ausspruch zu gehören: „*al-chejl ma'kûd fî nawâsîhâ al-chejr*“ oder *al-baraka*, „an die Stirnlocke des Pferdes ist das Heil (oder der Segen) gebunden“⁸ Schliesslich mochten wir als späten Nachklang noch den volkstümlichen Schwur bei der Schläfenlocke erwähnen (*waġajât maḡṣûṣî*).⁹ In solchen Redensarten scheinen Residuen einer alten Anschauung aufbewahrt zu sein, nach welcher mit der Stirnlocke abergläubische Vorstellungen verknüpft werden. Diese Anschauung hat sich auch in folgendem Ḥadîth bei Mâlik erhalten: Wenn jemand von euch eine Frau heirathet oder eine

1) Hudejl. nr 198

2) Ag III, p 84 ult., wo der alte Glaube daran vorausgesetzt wird, dass das Darbringen der Stirnlocken die Gotter versohnt

3) Tab. III, p 465, 3, Ag XXI, p, 122, 15.

4) Al-Damîi II, p 110; vgl. „seine Stirnlocke ist in der Hand des Satans“ Muw I, p, 171.

5) Thier und Mensch ed Dieterici p 81, 8, Kartās ed Tornberg p. 198, 9 v u

6) Muhîṭ al-muhîṭ s. v. ġdr

7) Sîrat 'Antar V, p. 45, 5 v u, ba's nâsijathâ IX, p. 21, 7 v u, wejlaka jâ mejšûm al-nâsija, XV, p 38, 8 Sîrat Sejf XIII, p 22, 3 Man sagt auch. Gott hat meiner nâsija auferlegt, dass u. s. w Tausend und eine Nacht IV, p 3 15.

8) B. Ġihâd nr 42.

9) Dozy, Supplément II, p 352^b = Tausend u. eine Nacht III, p. 383, 13, vgl. wa ḥakk ṭatûrî, ibid I, p 233, 21.

Slavin kauft, so ergreife er ihre Stirnlocke und bitte Gott um seinen Segen.¹

Es ist nach alledem die Auffassung nicht abzuweisen, dass das Aufopfern des Haupthaars nicht nur die Trauer um den Todten auszudrücken hatte, sondern ein cultueller Act zu Ehren des Todten war.²

5.

Wie verhielt sich nun der Islam zu jenen Gebräuchen des arabischen Heidenthums, namentlich aber, ausser den bisher erwähnten Trauergebräuchen, zu der Todtenklage (Nijāha), jener festen Institution der Ġāhiliyya, bei welcher schon in alter Zeit nicht nur die weiblichen Anverwandten des Verstorbenen, sondern gewerbsmässige Klageweiber beschäftigt waren und welche, wie es scheint, durch manche Gewohnheitsgesetze³ geregelt war, welche die Art derselben näher bestimmten?⁴

Die Begründer der neuen Religion und Lebensanschauung betrachteten die verzweiflungsvolle Wehklage und die Aeusserungen unbändiger Trauer als unvereinbar mit dem Gefühle der Ergebung in den Willen Allāh's und

1) Muw III, p. 34. Der Prophet streicht die nāsija desjenigen, den er segnet, Al-Fākhī, Chron d St Mekka II, p 12, 5 v u, und wo — wie bei neugeborenen Kindern — noch kein Stirnhaar vorhanden ist, berührt er die Stirnhaut, auf welcher später reichlicher Haarwuchs erfolgt, Imām Ahmed bei Al-Damīfī II, p. 253, 9 v u.

2) Für das oben ausgeführte Thema ist jetzt auch die Abhandlung von G. A. Wilken, Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indosiniens, Heft II, Amsterdam 1887, zu beachten. Dieselbe erschien nach Abfassung des obigen Abschnittes, aus welchem einige Punkte der erwähnten Abhandlung vielleicht vervollständigt werden können — Für das speciell Arabische: Wellhausen, Arab. Heidenth. p. 118.

3) Aus dem Kreise der Nijāha möge hier nur eine merkwürdige Notiz in Aġ. II, p. 138, 8 und X, p. 58, 3 u erwähnt werden. Nach derselben haben die Frauen die Todtenklage um ihren verstorbenen Gatten stehend abgehalten, wenn sie die Absicht hatten, im Wittwenstande zu verbleiben und sich nicht wieder zu verheirathen. Zu erwähnen ist auch, obwohl nicht ausdrücklich als in die Ġāhiliyya zurückreichend, die Belehrung, die ein Araberfürst in der Sīrat 'Antar XX, p 113 seiner Tochter in die Ehe mitgibt: sie möge, wenn ihr Gatte stirbt, weder die Kleider zerreißen, noch die Haare scheeren, das Gesicht nicht zerkratzen und schlagen, sondern in ihren Stamm zurückkehren und erst dann die Trauerkündgebungen beginnen, vgl. oben p 247 Anm. 1 und 2

4) Bint al-ġaun nennt sich eine der hervorragendsten Klageweiber der Ġāhiliyya (s. den Vers des Muthakkab in der p 243 Anm 1 angeführten Stelle) Der Name ist wohl als Laḡab zu betrachten, wörtlich „Tochter der schwarzen (Trauer-) Farbe“ mit Hinblick auf die Beschäftigung dieser Frau

der Resignation in seinen Rathschluss, was sie Şabr und İhtisâb nennen. „Mâsha'a-İlâhu, lâ haula wa lâ kuwwata illâ bi-İlâhi“, dies sollte der Wahlspruch der Gläubigen in allen Lebenslagen sein. Der Begriff des Şabr als Tugend war auch dem Heidenthume nicht fremd.¹ Vorislamische Dichter rühmten ihren Helden uberaus häufig damit, dass er şabûr 'alâ-l-maşa'ib, d. h. ausdauernd in Unglücksfällen, sei,² und Durejd b. al-Simma wird von den arabischen Literaturhistorikern als derjenige bezeichnet, der diese Tugend unter allen Dichtern am trefflichsten zu verherrlichen verstand.³ Noch unter den heutigen Beduinen Arabiens ist — wie Doughty hervorhebt — in diesem vormuhammedanischen Sinne Sabr die hervorragendste Tugend (the chiefest beduin virtue)⁴ Aber erst der Islam fasste diese „Ausdauer“ als Ergebung in den Rathschluss Gottes. Während sie dem Heidenthume nur ein Attribut der Seelenstärke war, gilt dieselbe dem Muhammedaner als Act der Frömmigkeit, ganz so, wie die Erfüllung der Gebetspflicht oder des Spendens des Almosen (Sûre 22. 36).⁵ „Was am Körper der Kopf — so heisst es in einer jener apokryphen Chutba's des 'Alî, in welchen man die Ethik des Islam im Zeitalter ihrer Reife zum Ausdruck gebracht hat — das ist im Glauben das Sabr. Wer nicht Sabr hat, hat auch keinen Glauben, so wie ohne Kopf kein Körper besteht“⁶ Dies ist eine andere Lebensanschauung als jene war, die sich in der Todtenklage und den Trauergebräuchen der Araber ausdrückte. Man müsse Allâh um Vergebung bitten für die Sünden des Verstorbenen,⁷ nicht aber dem letztern übermässige Ehren erweisen oder seinen Tod in überschwanglicher Weise beklagen.

Das Leichengebet (Şalât al-ġinâza) sollte an die Stelle der Todtenverehrung treten. Wir müssen aber beachten, dass diese Grundsätze sich im Islam nicht zu aller Anfang entwickelten und dass die religiösen Aussprüche, welche denselben Ausdruck geben und von denen wir mehrere noch erwähnen werden, erst Producte einer gereifteren religiösen Anschauung sind. Die „Mutter aller Gläubigen“, 'Â'isha nahm es ihrer Nichte noch

1) Vgl. Schrameier, Ueber den Fatalismus der vorislamischen Araber p 37

2) Vgl. Mufađđ. 36: 11 3) Ag IX, p 5, 25.

4) Travels in Arabia deserta I, p 103 Sie verstehen darunter besonders „a courageous forbearing and abiding of hunger“.

5) Bezeichnend ist es, dass der Ausspruch. fasabrun ġamîlun, d. h. Ausdauer ist schon, der durch den Koran 12 83 allgemein bekannt ist, bereits bei Al-Shanfarâ, Lâmiġja v 34 (wa lal-sabîu in lam janfa'i-l-shakwu aġmalu) zu finden ist. Spätere Dichter haben ihn dann vielfach propagirt (Ham p 403, 2, Al-Damîrî I, p 248)

6) Al-'İkd II, p 169

7) Al-Farazdaq ed. Boucher p. 19, 3 u

sehr übel, dass sie bei dem Leichenbegängnisse ihres Gatten, mit dem sie in nicht sehr glücklicher Ehe lebte, „ihren Mund nicht aufthat“ zur Todtenklage.¹ In späterer Zeit hätte man diese Unterlassung nicht als Sünde angerechnet. Vielmehr wird eine stattliche Reihe von Traditionssätzen überliefert, in denen Muhammed die Trauergebräuche der Araber verpönt und ihre Uebung verbietet.² „Der Todte wird bestraft für manches Wehklagen der Hinterbliebenen“³ — mit dieser Drohung sollten die Ueberlebenden eingeschüchtert werden. „Wer eines Todten wegen die Kleider zerreisst, gehört nicht zu uns und wer sein Antlitz schlägt oder die Ausrufe der Gâhijja anwendet, gehört nicht zu uns.“ Auch das Entfernen des Haupthaars und das Bedecken des Hauptes mit Staub wird von Muhammed verpönt und alle diese Lehren werden mit Thatfachen aus der Umgebung des Propheten und seiner nächsten Nachfolger beleuchtet.⁴ Von ‘Omar erzählen sie, dass er die Schwester des Abû Bekr bestraft habe, weil sie für den verstorbenen Bruder die Todtenklage anstimmte.⁵ Der Lohn der Klageweiber wird in der Tradition auf eine Linie mit den verachtlichen Erwerbsgattungen gestellt und gesetzlich diesen vollständig gleich geachtet.⁶ Fromme gottergebene Männer haben denn auch die in den traditionellen Lehren ausgedrückten Mahnungen in den traurigen Lagen des Lebens zur Richtschnur ihrer Führung genommen und in frommen Erzählungen zum Ausdruck gebracht. Den Husejn lässt man vor seinem Tode zu seiner Schwester sagen: O, meine Schwester! Finde Trost in der Tröstung Allâh’s, denn ich und alle Muslime erblicken in dem Propheten Gottes ein nachahmungswürdiges Muster. Ich beschwöre dich, dass du meinethalben kein Kleid zerreissest, kein Antlitz zerkratzt und keine Wehklage anstimmest.⁷ Der Traditionarier Ibn ‘Abbas, der sonst der Poesie nicht abgeneigt war, verstopfte das Ohr, wenn er den Ton der Todtenklage hörte.⁸ Selbst das Tragen besonderer Trauerfarben wird von den Vertretern der muhammedanischen Anschauung vermieden.⁹

1) Ag. X, p. 56, 21

2) Ebenso wie das Gesetz des Solon bei den Griechen (Plutarch c 12), das XII-Tafelgesetz bei den Römern die uberschwangliche Todtenklage zu massigen suchte Cicero, De legibus II, c 23

3) Diese Anschauung stimmt vollständig mit der in wesentlich verschiedenen Kreisen vielfach bezeugten volksthumlich-religiösen Vorstellung überein, dass man den Todten nicht zu sehr beweinen dürfe und dass Thranen, welche auf ihn fallen, ihn wie Feuer qualen, dass dadurch seine Ruhe gestört wird u. a. m. Vgl. Julius Lippert, Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch (Berlin 1882) p 409.

4) B Ġanāʾiz nr. 32—35, 37—39 5) B Chusûmât nr 4

6) Igârat nr. 20 7) Al-Jaʿfûbî II, p. 290. 8) Ag I, p. 35, 9

9) Burton, A pilgrimage to Mekka and Medina (Leipzig 1874, Tauchnitz) II, p 160.

In dieser Reihe ist bemerkenswerth, dass der Islam (wohl noch nicht Muhammed selbst) ausser der Todtenklage den Frauen noch verbietet, die in der Ġāhlijja üblichen Trauergebräuche der Frauen (ihdād) nach dem Tode eines andern als des Gatten länger als drei Tage zu üben. Diese Trauergebräuche wurden in neuerer Zeit öfter besprochen¹ und es sei hier nur hinzugefügt, dass das Wegschleudern des Thieres² und des Mistes nach Verlauf des Trauerjahres wohl eine symbolische Handlung sein sollte, um auszudrücken, dass die Trauernde nunmehr alle Gemeinschaft mit dem Verstorbenen gelöst habe.

Es giebt eine ganze Gruppe von Aussprüchen, in welchen der Prophet verbietet, das Schicksal, den Zeitlauf (al-dahr) zu schmähen; diese Aussprüche sind bereits anderwärts zu anderem Zwecke vorgeführt worden.³ Ich glaube, dass der Islam auch mit diesem Verbot gegen die heidnischen Trauergebräuche polemisiere. Die Klagegedichte der alten Araber enthalten nämlich häufig die Schmahung des Schicksals ob des betrauten Unglucks; eine grosse Anzahl solcher Gedichte, welche uns überliefert ist, beginnt mit dem Ausruf: „laḥā-llāhu dahran“ u. s. w., „Gott verdamme ein Schicksal, welches“ u. s. w.⁴ In solchen Worten prägt sich eine Anschauung aus, die der Islam nicht billigen mochte und der Gegensatz des Islam zu derselben ist die Idee der Dahr-traditionen.

Derselbe Protest ist in jener Bestrebung der frommen Anhänger Muhammeds enthalten, alles was einer Todtenverehrung ähnlich ist und als solche im Heidenthum üblich war und auch durch den Islam praktisch nicht überwunden wurde, zu vermeiden und abzulehnen.⁵ Sie gehen hierin so weit, dass sie aller übermassigen Trauerbezeugung in Bezug auf ihre eigene Leiche durch directe Verfügungen vorbeugen. In der ältesten Zeit des Islam scheint es noch Sitte gewesen zu sein und diese Sitte ist wohl

1) Vgl. Wilken, *Het Matriarchaat* p 45 und desselben Verf's Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indosiniens, Anhang I, p IV, Anm. 10 Wellhausen, *Arab. Heidenth* p 156 Die besten Quellen für den an diesen Stellen erwähnten sonderbaren Gebrauch sind Muw III. p 83; B Talik nr 45.

2) Die Worte taftaḍḍu bihi, worunter die ältesten Commentatoren das Wegschleudern des Thieres verstehen, ist sprachlich und inhaltlich unklar. Mālik setzt hinzu, dieser Gebrauch wäre kal-nushia, eine Art Zauber Auch andere Erklärungen werden erwähnt, darunter auch die, dass fāḍ VIII ein Denominativ von fāḍa, Silber, sei und das Wort darauf Bezug habe, dass sich die Frau wusch und reinigte, um weiss wie Silber zu erscheinen

3) Die Zāhiriten p 153—55 4) Ham p 479. 480 u a m

5) Nur gegen das Opfern von Thieren an den Grabern finden wir merkwürdigerweise kein directes Verbot in den Traditionen, es sei denn, dass man an dem koranischen Verbote des Opfers auf den Ansāb Genüge gefunden habe

aus dem Heidenthume übernommen worden,¹ dass man über dem Grabe einer verehrten Person ein Zelt aufschlug² und sich in demselben längere Zeit nach der Beerdigung aufhielt. Sehr lebhaft wird diese Trauersitte gelegentlich der Trauer des Dichters Arʿāt (st im VIII. Jahrzehnt d. H.) um seinen Sohn ʿAmr beschrieben. Nach dessen Tode schlug der Vater sein Zelt beim Grabe auf und weilte ein Jahr lang darin. Als der Stamm, dem er angehörte, weiter ziehen wollte, um Weideplätze zu suchen, rief der trauernde Vater dem Verstorbenen zu: „Ziehe mit uns, o Abū Salmā.“ Und als ihn die Stammesangehörigen bei seinem Verstande, bei seiner Religion beschworen, den eingeübten Verkehr mit jemand aufzugeben, der schon seit einem Jahre unter den Todten weilt, da bat er noch für eine Nacht um Aufschub der Reise. Früh morgens zog er sein Schwert und schlachtete sein Reithier auf dem Grabe des Verstorbenen. Aber noch immer war er nicht zur Trennung zu bewegen und die Genossen mussten aus Mitleid mit ihm noch länger in der Nähe des Grabes weilen³. Wir sehen hieraus, was das Aufschlagen der Kūbba am Grabe zu bedeuten habe; es sollte damit ausgedrückt werden, wie schwer den Ueberlebenden der Abschied von dem Heimgegangenen ankomme und leicht widerlegt sich, wenigstens mit Bezug auf den Culturkreis, der uns hier beschäftigt, die Theorie des englischen Anthropologen James S. Frazer, der einen grossen Theil der Leichen- und Trauerceremonien der verschiedensten Völker damit erklärt, dass durch dieselben die völlige Lossagung von dem Geiste des Verstorbenen ausgedrückt werden sollte, sowie er auch der Sitte der Verstümmelung des Körpers und der Anlegung von Kleidern, die eine andere Farbe als die gewöhnliche Kleidung haben, die ursprüngliche Absicht unterlegt, durch Veränderung der äussern Erscheinung dem etwa rückkehrenden Todten beziehungsweise dem Geiste desselben unkenntlich zu werden.⁴ Diese Theorie zu beurtheilen ist hier nicht der Ort; wohl aber darf auch bei dieser Gelegenheit ausgesprochen werden, dass eine nähere Betrachtung der Trauergebräuche der ʿĠāhiliyya dieselben den Verallgemeinerungen Frazers entschieden entziehen muss. Die oben p. 253 angeführte Sitte zeigt ganz besonders, dass die Lossagung vom Todten nicht in den Trauergebräuchen, sondern in dem Abbrechen derselben zum Ausdruck kommt. Ein beliebter Klageruf der Klageweiber und der Dichter von

1) In alter Zeit ernochtete man auch zu Ehren hervorragender Gäste, die das Zeltlager besuchten, Ehren-Kubba's, Aḡ. VII, p. 170 (Ka'b im Lager der Banū Taghīb)

2) Al-Jā'kūbī II, p. 313. über dem Grab des ʿAbdallāh b. ʿAbbās in der Moschee von Tā'if wud ein Zelt (fustāt) aufgeschlagen. 3) Aḡ XI, p. 144; Wellhausen p. 162

4) On certain Burial Customs as illustrative of the primitive theory of the Soul (Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. XV, nr 1, 1885, p. 64—100)

Klageliedern war „lâ tab'ad“, d. h. „entferne dich nicht“, ein Ruf, der in dieser und synonymen Formen in der Marâthî-literatur so häufig wiederkehrt,¹ dass Rückert in den Noten zu seiner Uebersetzung der Hamâsa mit vollem Rechte auf denselben als charakteristische Eigenthümlichkeit dieser Dichtungen besonderes Gewicht legt. Als Al-Hasan, der Enkel des Chalifen 'Alî, starb, da schlug seine Frau ein Zelt (kubba, daraus ist später die Benennung für Grabeskapellen geworden) über sein Grab; dieses Zelt hielt sie ein Jahr lang aufrecht und als sie es abbrach, da horte man — so wird erzählt — eine himmlische Stimme rufen: „Haben sie denn schon wiedergefunden, was sie verloren haben?“ worauf eine andere Stimme entgegnete: „Nein! aber sie haben sich in ihr Schicksal ergeben und haben sich entfernt!“²

Diese Sitte hat schon sehr früh die Missbilligung der Rechtgläubigen erregt; hierauf deutet unter anderem der Bericht, dass Ibn 'Omar beim Anblick eines Zeltes (fustât) über dem Grabe des 'Abd al-Rahmân b. Abî Bekr seinem Diener zurief: „Entferne das Zelt, denn nur die frommen Werke der Verstorbenen werden ihm Schutz und Schatten bieten können.“³ In diese Ordnung gehört auch folgende dem Eroberer 'Amr b. al-'Âṣî — allerdings ist dieser nicht Typus eines rechten Muslim — zugeschriebene letztwillige Verfügung: „Wenn ich sterbe, so weinet nicht um mich und es möge meiner Bahre kein Lobredner (mâdiḥ) und kein Klagerufer (nâ'ih) folgen, schüttet nur Staub auf mein Grab, denn meine rechte Seite ist des Staubes nicht würdiger als meine linke. Setzet weder ein hölzernes noch ein steinernes Zeichen auf mein Grab. Wenn ihr mich begraben habt, so setzt euch noch an mein Grab, so lange als das Schlachten eines Kameels und das Verteilen des Fleisches dauern könnte, damit ich mich so lange noch eurer Gesellschaft erfreue.“⁴ In demselben Sinne soll Abû Hurejra (st. 57), wie

1) z. B. im Trauerlied des Ta'abbata auf Al-Shanfarâ Ag XIV. p. 130, 18, ib XXI, p. 137, 3, Ham. p. 89 ult., 410, 10 v u., 454 v 23, 471 ult.; Jâkût II, p 671, 5 u a m. Al-'Ikd II, p 11, 19 „Sie sagen: Entferne dich nicht und dabei begraben sie mich; aber wo ist denn der Ort des Scheidens, wenn es nicht mein Ort (Grab) ist?“ so schliesst Mâlik b al-Rejb das Gedicht, in welchem er sein eigenes Begrabniss schildert Vgl. auch Kremer l. c. p. 167 und den bei Noldeke, Beiträge zur Kenntn. d. Poesie d. alten Araber p 69, 1 angeführten Vers (= Ag III, p 18, 4) Es ist nicht auffallend, dass auch die muhammedanischen Marâthî-dichter diese Formel beibehalten, z. B. das Trauergedicht des Kuthejyr auf den Tod seines Freundes Chandak, Ag. XI, p 48, 15.

2) B. Ganâ'iz nr 62. 3) ibid nr. 82.

4) Al-Damîrî (s. v. ġazûr) I, p 243 aus der Traditionssammlung des Muslim; Al-'Ikd II, p 5. Al-Damîrî spricht die Ansicht aus, dass der Schluss dieses Diktums auf das Fleischhauergewerbe zurückzuführen ist, welches 'Amr in seinen früheren Jahren übte

dies in mehreren Traditionssammlungen beglaubigt wird, als er sein Ende herannahen fühlte, den Wunsch geäußert haben: „Schlaget kein Zelt über mich, folget mir nicht mit dem Rauchfass, sondern eilet¹ mit meiner Leiche!“²

Das Zelt wurde in späterer Zeit zur Grabeskapelle, zum Mausoleum; den Namen Kūbba behielt auch dieser künstliche Bau. Als nun die Muhammedaner begannen, das Grabmal heiliger und frommer Personen mit monumentalen Bauten zu schmücken, da begegnete auch dieses Bestreben der Missbilligung der Anhänger der Lehre Muhammeds. Ausser den Traditionssätzen, die diese Missbilligung zum Ausdruck bringen, finden wir dieselbe auch in Form der öfter vorkommenden Legende, dass solche Bauten bald nach ihrer Vollendung durch den Heiligen selbst, dessen Grabstätte sie zu schmücken bestimmt waren, zerstört wurden, so dass sie in Stücke zerfielen. Solcher Zerstörung fiel — so erzählt die Legende — das Mausoleum des Aḥmed b. Ḥanbal in Bagdād zum Opfer³ und die Kūbba des algerischen Heiligen Aḥmed al-Kabīr, welche die dankbaren Moriskos im Jahre 900 d. H. ihrem Beschützer mit grossem Aufwande errichteten, wurde über Nacht zur Ruine, und diese Selbstzerstörung wiederholte sich, so oft die Baumeister dazu schritten, das zerstörte Denkmal von neuem zu errichten.⁴ Dieselbe Legende wird auch vom Grabe des Stifters des Naḳışbendī-ordens, Bahā' al-dīn in dem Dorfe Baweddīn bei Buchārā, erzählt. Auch dies Grab liegt unter freiem Himmel, ohne von einer Kuppel umwölbt zu sein; nie wollte es gelingen, eine darüber erbaute Kūbba dauernd zu erhalten.⁵ Die Frommen wollten sich in ihrer Bescheidenheit mit einem einfachen Grabe begnügen. Solche Legenden stehen im Grunde genommen im Dienste jener alten, in vielen Traditionssätzen zum Ausdruck gebrachten muhammedanischen Anschauung, wonach das Grab nicht als Stätte des Gebetes benutzt werden dürfe,⁶ eine Gefahr, die durch das Errichten moscheenähnlicher Grabesdenkmäler — wie die Erfahrung gezeigt

1) Den Wunsch, dass man mit seiner Leiche eile, ausserte auch der Chalīf Al-Ma'mūn in seiner letztwilligen Verfügung über seine Beerdigung, Tab III, p. 1136, 15.

2) Ibn Batūṭa, Voyages II, p. 113. 3) Ibn Haḡaī IV, p. 398.

4) Trumelet, Les Saints du Tell I, p. 246

5) Vámbéry, Reise in Centralasien, XV. Abschnitt Der hier an mehreren Beispielen nachgewiesene sagenhafte Zug von sich selbst zerstörenden Gebäuden ist auch in anderen Kreisen zu finden. Quaresmius erzählt, dass die Muhammedaner an Stelle der Anḡiaskirche in Damascus eine Manāra für ihren Gottesdienst erbauen wollten; dreimal machten sie den Versuch, doch immer zerstörten unsichtbare Hände das begonnene Bauwerk (De terra sancta VII, c 2)

6) Muw. II, p. 12, IV, p. 71; B. Salāt nr. 48 55; Tatawwu' nr. 9; Al-Baḡawī, Masābīḥ al-sunna I, p. 37.

hat — sehr nahe gerückt war. Dieselbe Bestrebung sollte auch jener — mit anderen Traditionen allerdings im Widerspruch stehender — Bericht zum Ausdruck bringen, nach welchem der Prophet es gemissbilligt haben soll, vor einem Leichenzuge, und wäre er auch der eines Muslim, zum Zeichen der Verehrung sich zu erheben.¹

Auch das, freilich erfolglose, Bestreben einiger Theologen, das Abhalten der Salât al-*ganâza* möglichst aus der Moschee zu verbannen,² wollte der Tendenz dienen, von diesem Ritus die Attribute eines scheinbaren Totenkultus fern zu halten. Schon in der ältern Zeit des Islam hatte dies Bestreben keinen Erfolg. Dass aber eine solche Tendenz seitens einiger Theologen schon in alter Zeit vorhanden war, zeigt folgender Bericht des Mâlik b. Anas: 'Â'isha gab den Befehl, dass man die Leiche des Sa'd b. Abi Waqqâs vor ihr vorüber in die Moschee trage, damit sie dort für den Verstorbenen beten könne. Die Leute widersetzten sich diesem Befehl (sie wollten einer Leiche den Eintritt in die Moschee nicht gestatten). Da sprach 'Â'isha: „Wie schnell machen es doch diese Leute?“³ hat denn der Prophet über der Leiche des Suhejl b. Bejdâ' anderswo gebetet als in der Moschee?⁴ Es liegt wohl hier die Meinungsverschiedenheit zeitgenössischer Theologen vor, welche nach der in dieser Literatur herrschenden Methode in die älteste Zeit des Islam zurückverlegt wird. Was man vom Propheten anführt, ist allem Anscheine nach die im II Jhd. im Hîgâz herrschende rituelle Praxis, die man nicht im Unrechte belassen konnte.

In der Geltendmachung der hier dargelegten Anschauungen des Islam haben die öffentlichen Autoritäten das ihrige beigetragen; man bestrebte sich, durch polizeiliche Massnahmen der Wiederkehr heidnischer Trauersitten entgegenzuarbeiten und die Nothwendigkeit der getroffenen Verfügungen zeigt uns erst recht, wie der alten Sitte nur sehr schwer entgegengearbeitet werden konnte. Unter der Regierung des 'Omar II. untersagt der Statthalter 'Adijj b. Artât (st. 100) die Todtenklage;⁵ im III. Jhd. erlassen mehrere Statthalter von Aegypten strenge Befehle gegen dieselbe und verschärfen ihr Verbot durch Züchtigungen, welche gegen die Zuwiderhandelnden verhängt werden.⁶ Es ist fast selbstverständlich, dass in den Gesetzcodices, gestützt

1) Vgl. die Stellen in der *Revue de l'histoire des religions* XVI, p 160f.

2) Kuṭb al-dîn, Chroniken der Stadt Mekka III, p. 208—10.

3) „mâ asra'a al-nâs“ wird verschiedenartig erklärt: a) wie schnell vergessen sie die Sunna des Propheten? (diese Erklärung des Mâlik ist auch in die Fassung mancher Texte eingedrungen. mâ asra'a mâ nasya al-nâs), b) wie schnell sind sie beim Tadeln und Schmahen! so erklärt Ibn Wahab.

4) Al-Muwattâ' II, p 14. 5) Al-Farazdak ed Boucher p 67.

6) Die Stellen aus Abû-l-Mahâsin findet man jetzt bei Karabacek in den Mittheilungen aus der Papyrussammlung d. Erzherzog Rainer I, p 100.

auf die vielen dahingehörigen Aussprüche der Tradition, die Todtenklage und alle dieselben begleitenden Ausdrücke der Trauer strengstens untersagt werden.¹ Auch Andersgläubige müssen sich der Todtenklage enthalten. Im sogenannten Bund 'Omars mit den Juden und Christen, in welchem die Bedingungen, unter welchen diese nach dem Staatsrechte des Islam in muhammedanischen Ländern wohnen dürfen, aufgezählt sind, lässt man den Chalifen auch die Bedingung festsetzen: „dass sie bei Unglücksfällen nicht schreien und beim Tod ihrer Verwandten nicht öffentlich wehklagen dürfen.“²

In grossen Städten gehörte die Beaufsichtigung der Kundgebungen der Trauer mit zu dem Wirkungskreis des Polizevogtes, sowie die Controle über das rituelle Leben überhaupt im muhammedanischen Gemeinwesen diesem Beamten oblag.³ Ibn al-Athîr al-Ġazari (st 637), Bruder des gleichnamigen Geschichtschreibers, der unter Saladin das Amt eines Hofsecretärs bekleidete, theilt uns in seinem Werke über Stilistik unter anderen Proben des officiellen Stiles auch ein Decret mit, das er gelegentlich der Ernennung eines Muhtasib aufsetzte,⁴ ein Document, welches uns in die socialen Verhältnisse jener Zeit einen tiefen Blick zu werfen gestattet und von diesem Gesichtspunkte aus einer eingehenden Bearbeitung würdig wäre. In diesem Ernennungsdecret, welches zugleich die Instruction für den neuernannten Beamten enthält, heisst es. „Zu den Dingen, in welchen man der religiösen Sunna zuwider zu handeln pflegt, gehört auch das Abhalten von condolirenden Versammlungen⁵ und das Tragen von schwarzen oder blauen Trauerkleidern⁶ und das Nachahmen der Ġahilijja durch Todtenklage und Jammern,

1) z. B. Minhâġ al-tâlîbîn ed. Van den Beig I, p. 221. In der hanafitischen Schule hat sich diesbezüglich eine weniger punitische Auffassung zur Geltung gebracht, Rahmat al-umma p. 36, 13.

2) Al-Hamadânî, Dāchîrat al-mulûk in Rosenmüller, *Analecta arabica* I, p. 22 (Text) nr 19

3) Die Oxfordter Hschr. Bodl. nr 315, welche von der Amtsbefugnis des Muhtasib (Polizevogt) handelt, enthält in ihrem V. Kapitel die Befugnisse dieses Beamten hinsichtlich der Leichenfeier (Nicol-Pusey, *Biblioth. Bodl. Catalogus* p. 96)

4) Al-mathal al-sâir p. 353.

5) Vgl. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* II, p. 126^b zu d. W. 'azâ.

6) Vgl. Ansâb al-ashrâf p. 77. Zur Zeit der Ġahilijja waren schwarze Trauerkleider üblich. Damra al-Nachshâlî (ZDMG. XII, p. 63): „Werden wohl meine Kameelweibchen ihr Gesicht zerkratzen oder ihren Kopf mit schwarzen Tüchern umwickeln?“ Eine Frau, welche sich in schwarze Trauerkleider (silâb, sulub) hüllte, nannte man musalliba, ib. p. 67 unten. Labîd p. 37 v. 1 nauhu musallibin, und die schwarzen Trauerkleider (al-sulub al-sûd) in einem bei Ġauh s. v. rmh angeführten Trauergedicht desselben Dichters. Vgl. auch Ibn Hishâm p. 627, 2 und Bînt al-ġaun (oben p. 251 Anm. 4). Die dunkle, besonders schwarze Trauer-

das übermassige Weinen und die übertriebene Zerknirschung des Herzens, die an die unverhüllte Erzürnung Gottes grenzt. Die Frauen verabreden sich, über den Grabern Zelte aufzuschlagen und benutzen die Feiertage als Zeiten bestimmt zur Zusammenkunft der Gräberbesucher mit den Besuchten (d. h. den Hingeschiedenen). So werden die Trauerfälle Gelegenheiten zu Gastmählern und die Zeiten der Wehklage Anlässe zu geselligen Zusammenkünften.“ Dies letztere entspricht zumeist der Volkssitte in Aegypten, während die Klage über die Beibehaltung der heidnischen Trauergebräuche auf die weitesten Kreise Anwendung finden kann.

Denn trotz aller entgegengesetzter Bestrebungen der Frommen und ihrer Unterstützung durch die weltliche Autorität hat sich die heidnische Art der Trauer und der Todtenverehrung, wenn sie auch vieles Barbarische abgestreift hat, im Islam dennoch in erheblichen Resten zu erhalten gewusst. Die Trauergedichte aus der ‘Abbāsidenzeit unterscheiden sich nur wenig von jenen, die uns aus dem Heidenthum erhalten sind.¹ Die Abwesenheit der Klageweiber von der Leichenbestattung eines fern von den Angehörigen verstorbenen Theuern wird geradezu unter Ausdrücken des Bedauerns hervorgehoben,² so sehr dachte man sich ihre Anwesenheit als unerlässliche Bedingung eines anständigen Begräbnisses. Gewerbsmässige Klageweiber lassen zuweilen Trauergedichte durch geschickte Poeten für sich in Vorrath anfertigen, um dieselben dann gelegentlich bei Leichenzügen zu verwenden.³ Wie weit man in dem Ausdrucke der Pietät vor ehrwürdigen Todten ging, zeigt z. B. die Elegie des Farazdak über den Tod des Chalifen ‘Abd al-‘Aziz b. Marwān, wo er unter anderen sagt: „Sie küssen den Staub, der seine irdischen Reste bedeckt,⁴ so wie im Heiligthum, zu welchem die Pilger wallen, der (schwarze) Stein geküsst wird“,⁵ während wieder andererseits

kleidung der Frauen (hidād) benutzt mit Vorliebe der Dichter des IV Jhd Abū-l-‘Alā al-Ma‘arī in seinen Vergleichen; er vergleicht mit der Trauerkleidung die dunkle Nacht, die schwarzen Flügel des Raben u. a. m. (Sakt al-zand I, p. 67 v. 6, 120 v. 4, 166 v. 2, II, p. 57 v. 6, 58 v. 2), ein Beweis, wie gewöhnlich der Gebrauch solcher Kleidung zu jener Zeit in Syrien und Mesopotamien war.

1) Häufig haben spätere Dichter die Phrasen der älteren nur gedankenlos copirt und dieselben als typische Ausdrucksweise ohne realen Grund angewendet. So z. B. sind die Worte aus dem Trauergedichte bei Wright, Opp. arab. p. 109, 6 (vgl. Ansāb al-ashraf p. 331, 5) in einem Trauergedichte des Muhammed al-Laythi über Jezid b. Mazjad (st. 185) wiederzufinden. „Weiden wohl nach dem Tode Jezid's die Wehenden die Thianen sparen, oder ihre Wangen schonen? (Ag. XVIII, p. 116 ult. = Al-‘Ikd a. a. O. p. 35, 8 v. u.).

2) Ag. XVIII, p. 20, 26. 3) ibid. III, p. 34 unten; VI, p. 48.

4) Vgl. hierzu Al-Mejdānī II, p. 143, 1.

5) Diwān ed Boucher p. 19 penult. Die vom Grabe genommene Erde diente manchem Aberglauben. Al-Firūzābādī erwähnt (Kām. s. v. slv) den Volksglauben,

unter den Schmahungen, mit denen zur selben Zeit ein Dichter den Stamm seiner Gegner trifft, auch der Umstand Platz findet, dass der gegnerische Stamm die Gräber der Genossen geringschätzig behandelt.¹

Unter allen Resten des Todtencultus hat aber der Islam keine mit kräftigerer Missbilligung begleitet, als die Institution der Todtenklage. Um der Verpönnung derselben mehr Nachdruck zu geben, hat die spätere Exegese in dem Koranverse 60: 12 das Verbot der Todtenklage gefunden. „Wenn die rechtgläubigen Frauen — so heisst es da — zu dir kommen, um dir zu huldigen (sich verpflichtend), Alläh kein Wesen beizugesellen, nicht zu stehlen, nicht zu buhlen, ihre Kinder nicht mehr zu tödten und dir in Allem, was gut ist, nicht widerstreben zu wollen, so nimm ihre Huldigung an.“ Die Worte: „dir in Allem, was gut ist u. s. w.“ werden auf das Verbot der Todtenklage, welche zumeist von Frauen geübt wurde, bezogen.

Man weiss aber, wie wenig alle diese Verbote des Islam gefruchtet haben, wie selten es ihnen — trotz einiger vereinzelter Versuche — gelungen ist, die Uebung von Gebräuchen aufzuheben, welche in jenen Ländern, in welchen jetzt der Islam herrscht, seit uralten Zeiten eingebürgert waren und noch jetzt ohne Unterschied der Confession² ausgeübt werden, Gebräuchen, von welchem der Spotter von Samosata mit Recht sagen konnte: „Zu dieser unvernünftigen Gewohnheit der Todtenklage scheinen sich alle Völker des Erdbodens das Wort gegeben zu haben.“³ Noch lange nach Muhammed,

dass einem Grabe entnommene Erde, in Wasser gelöst, den Liebesgram heilt, dieser Trank wird Sulwân genannt, vgl. Tiumelet. Les Saints du Tell p 319. Die Schifiten schreiben bekanntlich der Erde, welche dem Grabe Hasan's, Huseyns oder anderer Imame entnommen wird, besondere Heil- und Schutzkräfte gegen allerlei Krankheiten zu. Die Chäk-i-Kerbelâ soll unter anderen Tugenden auch die Kraft haben, die Windbraut zu besänftigen, wenn man von der heiligen Erde ein paar Körner dem heulenden Element entgegenstreut (Abd al-Kerim. Voyage de l'Inde a la Mecque, übers. von Langlès, Paris 1747, p 113). Um der in Anbetracht der grossen Nachfrage voraussichtlichen Erschöpfung dieser Heilmittel zuvorzukommen, behaupten sie, dass jene Heilkraft nicht ausschliesslich den heiligen Gräbern, sondern dem ganzen Erdreich innewohnt, welches dieselben im Umkreis von vier Quadratmeilen umgibt. Muhammed b. Ahmed al-Kummî hat diesen Aberglauben in seinem Kitâb al-zijârât ausführlich behandelt und im Keshkûl p 107 findet man Auszüge aus dieser Darstellung.

1) Ag. II, p. 104, 13.

2) Auch die Juden des Orients haben die Sitte der Todtenklage, von welcher in den biblischen und talmudischen Schriften so oft die Rede ist (Geiger, Jüdische Zschr. XI, p. 257), bis zum heutigen Tage aufrecht erhalten. Ueber Klageweiber in Jerusalem berichtet Schwarz, in Geiger, Wissensch. Zschr. für jud. Theologie IV (1839), p. 303, Lunz im Jahrbuch Jerusalem I, hebr. Theil p. 11.

3) Lucians sämtliche Werke, übersetzt von Wieland (Ausgabe von 1798), V, p. 205. „Von der Trauer um die Verstorbenen.“ Sehr belehrend für die

sogar bis in die neueste Zeit herab, finden wir, mit Ausnahme weniger Gegenden, wie z. B. des traditionstreuen Medina,¹ die Todtenklage in voller Geltung. Auch in Sudarabien scheint sie früh dem muhammedanischen Gesetz gewichen zu sein. Der Geograph und Historiker Sudarabiens im IV. Jhd., Al-Hamdānī, widmet einen eigenen Abschnitt eines nicht zugänglichen Werkes der Beschreibung der sudarabischen Todtenklage und ein besonderer Paragraph seiner durch D. H. Müller herausgegebenen „Geographie der arabischen Halbinsel“ zählt jene Orte Jemens auf, an welchen die Todtenklage zur Zeit des Verfassers geübt ward; es ist im Ganzen der kleinere Theil der beträchtlichen Provinz. Aber es ist auch belehrend, zu sehen, in welchen Formen sich dort der altheidnische Gebrauch erhalten hatte. In Chejwān wird die Todtenklage über einen Verstorbenen so lange geübt, bis ein anderer Mann seines gleichen stirbt und sich die Klage um den letztern an jene um den früher Verstorbenen anschliesst. Ausser der durch Klageweiber ausgeführten Nijāha waren dort auch Wechselgesänge üblich, bei denen einestheils Klageweiber, andernteils Mawālī-männer mitwirkten.² Das Weichen der Todtenklage vor den Gesetzen des Islam ist aber immerhin nur eine Ausnahme; in den meisten Gebieten, wo sie in vorislamischer Zeit einheimisch war, hat sie sich auch fürder zu erhalten gewusst.³

Am vollkommensten und durch den Islam am mindesten abgeschwächt hat sich dieser Brauch in Syrien erhalten und dem besten Kenner dieses Theiles des Morgenlandes verdanken wir eine ausführliche Darstellung der Todtenklage in Syrien,⁴ welche uns zeigt, wie machtlos die abschreckenden Drohungen der Tradition und der spätern Theologie⁵ gegenüber den uralten Einrichtungen der semitischen Gesellschaft sich erwiesen; hat man doch in Beerdigungsgebräuchen auch sonst uralte Sitten bis in die späteste Zeit festgehalten.⁶ Man hat, um diese Zähigkeit der alten Institution zu charakte-

heidnischen Ueberreste, die sich in der Todtenklage zu erhalten pflegen, ist ein Aufsatz über diese Gebrauche in Grossrussland, Globus, Bd. 50 (1886), p. 140, ferner über die Todtenklage in Mingrelien: Revue de l'histoire des religions XVI, p. 90 ff.

1) Burton l. c. II, p. 167 2) Ġazīrat al-'arab p. 203.

3) Vgl. Rodiger's Anmerkung zu Wellsted's Reise in Arabien I, p. 150 Anm. 110; Russel, Naturgeschichte von Aleppo, übers. von Gmelin (Göttingen 1797) I, p. 433.

4) Wetzstein, „Die syrische Dreschtafel“, Zeitschrift für Ethnologie V, (1873), p. 295—300.

5) Die Theologen wussten diastische Mittel gegen sie anzuwenden. Sie erdichteten unter andern eine Drohung Muhammeds, dass die Klageweiber „am Tage der Auferstehung in Beinkleider aus Theer und Hemden aus Kiatze gekleidet sein werden“.

6) In Adolf von Wrede's Reise in Hadhramaut etc., herausgeg. von H. von Maltzan, p. 239—49 findet man ein bemerkenswerthes Beispiel.

risiren, dem Muhammed folgenden Ausspruch untergeschoben; „Vier Dinge sind es unter den Gewohnheiten des Heidenthums, die meine Gemeinde nicht lassen kann: die Prahlerei mit geübten Wohlthaten, das Bemäkeln der Abstammung Anderer, den Glauben, dass die Fruchtbarkeit von den Gestirnen abhänge und die Todtenklage“;¹ lauter Dinge, gegen die Muhammed und die späteren Förderer seiner Lehre energisch ankämpften, ohne jedoch in Bezug auf dieselben heidnische Sitte und heidnischen Glauben verdrängen zu können.

1) Ibn Haǧar I, p. 505, Faḥr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ǧayb* VIII, p. 193

III.

Heidnischer und muhammedanischer Sprachgebrauch.

(Zu Seite 31 Anmerkung 1)

Die muhammedanische Tradition verpönt die Begrüssungsarten der Ġāhilyja (in'am šabāhan, Zuhejr, Mu'all v 6, 'Ant, Mu'all v. 4, Imrk. 40: 1 52: 1 ff; auch 'imī zalāman, Ag. XII, p 50, 10) und will an ihre Stelle den Salām-gruss einsetzen (vgl. Sprenger III, p. 482 485). Es ist daher ein Anachronismus, wenn Philologen den Salām-gruss aus heidnischen Zerten überliefern (Hudejl, Einleitung zu nr. 219, p. 52, 7. 8) Hingegen gebrauchen muhammedanische Dichter neben anderen altarabischen Momenten, welche ihre Actualität verloren hatten, in ihren Gedichten auch die heidnische Art der Begrüssung (Jaḡ III, p 656, 1). Ausser dieser allgemeinen Begrüssung hat die muhammedanische Tradition ihr Augenmerk auch auf specielle Begrüssungsarten ausgedehnt, um dieselben zu verpönen; z B. die Begrüssung eines neuvermählten Paares mit den Worten: bi-l-rifā'ī wal-banīna (in Eintracht und mit Kindersegen), wofür als traditionsgemässer Wunsch die Formel empfohlen wird 'alā-l-chejri wal-barakatī wa 'alā chejri ṭā'irin (zu Gutem und zum Segen und unter gutem Auspiciem, B. Nikāh nr. 57, Muslim III, p. 324; vgl. die Formel: 'alā bad'ī-l-chejri wal-jumni, Al-Mejdānī I, p. 417). Manche Theologen halten allerdings auch den Gebrauch der erstern, angeblich aus der Ġāhilyja stammenden Wunschformel für unbedenklich; vgl. Al-Tigānī, Tuhfat al-'arūs (Paris 1848), p. 29 ff Ag. XI, p 90, wird die alte Formel mit diesen Worten erwähnt: bi-l-rifā'ī wal-banīna wal ṭā'iri-l-mahmūdī

Die Untersagung des Gebrauches gewisser Ausdrücke ist nicht auf blosse Gruss- und Wunschformeln beschränkt Auch in andere Sphären gehörige Ausdrücke werden untersagt und durch entsprechendere ersetzt Man dürfe nicht sagen halaka-l-nās (die Menschen sind zugrunde gegangen, Muslim V, p. 263) Statt chabuthat nafsī müsse man sagen: laḡisat n. (B. Adab nr. 99); statt nasītu (ich habe vergessen) nusītu (man hat mich vergessen)

lassen, B. *Fadâ'il al-Ḳur'ân* nr 26) Eine Mauer der Ka'ba, welche den Namen Ḥaṭīm führte, dürfe man im Islam nicht mit diesem Wort benennen (*Manâḳib al-anṣār* nr. 27) Das bekannte Hausopfer müsse man statt dem heidnischen 'aḳīḳa anders nennen: nasika oder ḡabiḥa (*Kaṣṭ. VIII*, p. 279), ebenso wie man den Fastenmonat nicht einfach Ramaḡān, sondern shahr Ram. nennen solle (B. *Ṣaum* nr. 5). Den Weinstock dürfe man nicht karam nennen (*Abū Dâwūd*, Commentarausg. *Dimnati*, p. 232). In B. *Adab* nr. 99 ff. wird man weitere Beispiele aus der beträchtlichen Anzahl der durch den Islam verpönten Ausdrücke finden. Manche Formeln, wie z. B. der Willkommgruss marhaban, haben sich durch eine Tradition, welche sie aus dem Munde des Propheten anführt, legitimiren müssen. Soweit erstreckt sich die beabsichtigte Reform mit Hinsicht auf alltägliche Ausdrücke und Redewendungen, dass sie auch geringfügige Interjectionen in ihren Kreis einbezog. Das Kameel, das in seinem Gange stecken bleibt, möge man nicht mit dem Rufe da'da' aufmuntern, sondern durch eine Anrufung Gottes, dem Thiere wieder Kiaft zu verleihen (*Scholien zu Al-Ḥādira* ed Engelmann p. 10, 5). Andere Beispiele für diese Dinge sind zusammengestellt bei *Al-Ġāḥiz*, *Kitāb al-ḥejwān* (Wien Hschr.) fol. 60^a ff. und bei *Al-Suyūṭī*, *Muzḥir* I, p. 141.

Aus theologischen Gründen hat man auch versucht, den Gebrauch des Ausdrucks rabb zu beschränken. Da durch den Sprachgebrauch des Koran rabbī, mein Herr, als eine speciell auf Gott bezügliche Anrede sanctionirt ist, so möge man dieselbe nicht Menschen zuwenden. Bei *Muslim V*, p. 70, wird dem Propheten folgender Ausspruch in den Mund gelegt: „Es sage niemand: Gieb demem Herrn (rabbaka) zu essen oder zu trinken, auch sage niemand von seinem Herrn rabbī, sondern sejjidī maulāja;¹ auch sage man nicht: mein Diener, meine Magd ('abdi, amati), sondern. fatāja, fatātī, gulāmi.“ 'Abd heisst der Mensch nur im Verhältniss zu Gott.² Noch weiter geht eine Tradition bei *Abū Dâwūd* *ibid.* p. 216, nach welcher selbst der Prophet die Anrede als sejjid (Herr) ablehnte, da dieselbe ausschliesslich Allāh zukomme. Bekanntlich Hess sich der wirkliche Sprachgebrauch durch solche theologische Bedenken nicht massregeln. Gegen die

1) Spitzfindige Philologen haben bei diesem Ausdrucke die Wortfolge. sejjidanā wamaulānā als uncorrect verpont und. gestützt auf logische Argumente, sowie auf einige aus den Poeten angeführte Stellen, als allein richtig die Reihenfolge maulānā wa sejjidanā nachgewiesen. *Al-Safadī* hat hierüber in seinem Commentar zur *Risāla ġāḥwariyya* des *Ibn Zejdūn* eine weitläufige Abhandlung geliefert.

2) Man wird hierbei unwillkürlich an den Galäer Juda erinnert (*Joseph Flav Antiqu XVIII*, 1 6), der die Ansprache θεσπότης keinem Menschen zugestehen wollte.

Benutzung des Wortes rabb im stat. cstr. in der Bedeutung şâlib, Eigenthümer einer Sache, ein Sprachgebrauch, der im Arabischen ungemein verbreitet ist (rabb al-ğabr, der im Grabe Ruhende, Ag I, p 44, 8; auch im Femininum: rabbat al-menzil, rabbat al-sultân, Ag IX, p. 86, 14; rabbat al-chidr, Nöldeke, Beiträge p. 85 v. 11; rabbat al-nâr, Abû-l-'Alâ', Sağt II, p 113 v. 1; rabbat al-dimlîğ, ibid p. 193 v. 1), hat man sich im Allgemeinen nicht aufgelehnt (vgl. über diese Anwendung Al-Mağğarî I, p. 481). Aber einige scrupulose Theologen haben auch diesen Sprachgebrauch zu beschränken versucht. Wir erfahren von Al-Mâwerdî, dessen Aeussereung der Lexicograph Al-Firûzâbâdî anführt, in welcher Richtung diese Beschränkung versucht wurde: „Setzt man dem Worte rabb den Artikel vor (al-rabb), so kann das Wort nur mit Beziehung auf Gott angewendet werden, mit Ausschluss der Creatur; bleibt aber der Artikel weg, so kann das Wort auch auf Geschaffenes angewendet werden. Man kann also sagen: rabb al-mâl (der Besitzer des Vermögens), rabb al-dâr (der B. des Hauses). Alles dies ist nach der allgemein anerkannten Lehre (al-ğumhûr) erlaubt. Es giebt aber eine Meinung, welche diesen Ausdruck ausschliesslich für Wortgruppen, wie rabb al-mâl, gestattet, wo rabb mit leblosen Dingen zusammengestellt wird; diese Beschränkung ist aber ein Irrthum und widerspricht der Sunna“ (Kitâb al-ışhârât ilâ ma wağğâ'a fî kutub al-fıkh min-al-asmâ' wal-amâkin wal-luğât, Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. nr. 260, fol 48^a). Man ersieht aus diesen Beispielen, wie sorgfältig die muhammedanischen Theologen sich bestrebten, auch die Sprache in religiösem Sinne zu discipliniren.

IV.

Der Gebrauch der Kunja als Ehrenbezeichnung.

(Zu Seite 120)

Unter den mannigfachen Arten der Herabsetzung, welche die Fanatiker des arabischen Stammesstolzes den Mawālī zumutheten, bezieht sich eine auf ihre Benennung. Man möge sie nicht mit einer Kunja (Abū N.), sondern vielmehr mit ihrem blossen Eigennamen (ism) oder mit dem Familien- oder Gewerbenamen (laḳāl) nennen.¹

Diese Beschränkung wurde zwar niemals ausgeführt; mindestens finden wir zu allen Zeiten Mawālī-namen, die eine regelrechte Kunja darstellen. Jedoch ist die erwähnte Beschränkung, wenn auch nur als theoretische Gesinnungsäusserung des Rassenfanatismus jedenfalls charakteristisch. Der Araber fand in den verschiedensten Zeitaltern ein Zeichen der Freundschaft und Hochachtung darin, wenn er jemand mit der Kunja rief. Dafür sind die Worte des Dichters charakteristisch: „Ich benutze die Kunja (aknihi), wenn ich ihn rufe, um ihn dadurch zu ehren (li-akrimahu), und nicht rufe ich ihn mit einem Beinamen (wa lā ulaḳḳibuhu)“ (Ḥam p. 510 v 3). Aḥmed b. Ḥanbal — so erzählt Ṭab. Ḥuffāz VIII, nr. 15 — nannte den Ibn al-Madīnī nie beim Namen, sondern immer mit der Kunja; dadurch wollte er seiner Hochachtung Ausdruck geben. Der Chalīf Al-Wāthiq nannte den Gesangkünstler Ishāk b. Ibrāhīm al-Mausilī — er war von persischem Stamm — immer nur mit seiner Kunja, um ihn dadurch zu ehren (rafʿan lahu, Aḡ. V, p. 60, 5 u.), und dasselbe hatte auch früher Hārūn al-Rashīd gethan, der ihm die Kunja Abū Ṣafawān verlieh (ib. p. 52, 6). Aus späterer Zeit bietet Ibn Abī Usejbīʿa (ed. A. Müller I, p. 183, 3 v. u.) ein analoges Beispiel; vgl. auch Al-Ḳaṣṭalānī zu B. Adab nr. 113 (X, p. 132) und ZDMG VI, p. 105, 5 u.

Angesehene Magnaten unter den alten Arabern hatten zur Bezeichnung ihres höhern Ansehens mehrere Kunja's (Laṭāʾif al-maʿārif ed. de Jong p. 59). Bemerkenswerth ist auch die Erscheinung, dass Kriegshelden im Kriege eine andere Kunja benutzten als im Frieden, wofür bei Al-Ġāhiz, Bajān fol. 108^b mehrere Beispiele angeführt sind. Es ist nicht ausgeschlossen, dass dieselbe Person in verschiedenen Ländern verschiedene Kunja's benutzen könne (Ibn Bashkuwāl ed. Codera nr. 1001, p. 457, nr. 1285, p. 577 f.).

1) Al-ʿIḳd II, p. 90. Vgl. Kremer, Culturgesch. Streifzüge p. 64, 7 v. u.

V.

Schwarze und Weisse.

(Zu Seite 136 Anmerkung 5)

Die Araber nennen sich im Gegensatz zu den Persern Schwarze oder überhaupt Dunkelfarbige (achdar, vgl. Al-Tebrizî, Ham p. 282; Al-Mâwerdî ed. Enger p. 300, 4 = Ag. XV, p. 2, 4); die Perser werden gewöhnlich als Rothe, d. i. Hellfarbige, bezeichnet (ahmar, oder femin. hamrâ), Al-Balâdori p. 280; Ġazirat al-ʿarab p. 212, 7, Al-Mubarrad p. 264. Die Banû-l-aġrâr nannte man in Kûfa: Al-ahāmira, Ag. XVI, p. 76, 5. Consequenterweise gilt diese Farbenbezeichnung auch für Mawālî. B. Ajmân nr. 41 „ein Mann von dem Tej̄m-allāh, rothlich als wäre er ein Maulā“ Roth ist hier die Bezeichnung für die helle Farbe im Allgemeinen. Dasselbe Farbenattribut wird auch von anderen nichtarabischen Rassen angewendet, Tab. II, p. 530, 3 von den Rûm, B. Ġihād nr. 94. 95 ħumr al-wuġûh von den Turken (vgl. Jāk. I, p. 838, 17). In Spanien nannten die Araber die eingeborenen Christen: Banû-l-ĥamrâ' oder Al-ĥamrâ' (Dozy, ZDMG. XVI, p. 598). Es bedarf nicht der besonderen Hervorhebung, dass Modar al-ĥamrâ' (Nâb 13. 9; Tab. II, p. 551 ult.; Al-Jākûbî I, p. 255, Al-Mas'ûdî III, p. 236) hier nicht in Betracht kommt, sondern auf einen besondern legendarischen Grund zurückgeführt wird. Eine auf nichtarabische Nationen angewendete Bezeichnung als hellfarbig ist auch Al-Dejlemî al-ashġar (Sirat 'Antar III, p. 29, 11), auch die Franken werden zuweilen als shuġr bezeichnet (ZDMG. II, p. 239, 19).

Zu dieser Gruppe gehört auch Banû-l-asfar, eine Benennung der Griechen, die man in einem dem vorislamischen 'Adijj b. Zejd zugeschriebenen Gedichte (Ag. II, p. 36, 19) findet. Die Literatur über diese Benennung ist bei Steinschneider (Polemische und apologetische Literatur p. 257 Anm. 36) zusammengestellt. Hinzuzufügen wäre noch der Excurs des Ibn Chalikân nr. 799 (X, p. 9 ed. Wustenfeld) über diese Benennung, der wir auch bei Al-Buchârî, Sulġ nr. 7 begegnen. Aşfar

wird in der That als Gegensatz von aswad gebraucht. Aġ. V, p. 9, 15 al-sufr wal-sûd = weisse und schwarze Slavinnen Genealogen, welchen die richtige Beziehung dieser Benennung als Farbenbezeichnung nicht einleuchtete, haben in Aşfar den Namen eines Enkels des Esau, Al-aşfar, Vater des Rûmil, des Stammvaters der Rûm, erkennen wollen (Jâk. II, p 861, 18). Es ist dies kein anderer als der Şefô der Genesis 36: 11; die Information der muhammedanischen Genealogen beruht auf der LA. der LXX: Σωφάφ (Rûmil ist wohl an Re'û'el, Gen 36. 10, angelehnt)

Al-ahmar wal-aswad „Rothe und Schwarze“ bedeutet Araber und Nichtaraber, d.h. die ganze Menschheit (Ibn Hishâm p.299, 13) oder alle Welt, ohne den Farbenunterschied der Rassen besonders in Betracht zu ziehen (z. B. ibid. p 546, 9). Man wendet diesen Gegensatz auch auf Thiere (humr al na'am wa sûduhâ, Aġ XIV, p 83, 10) und leblose Dinge an, um zu sagen, dass man eine ganze Species in ihrer Totalität im Sinne hat. Man sagt z. B. humr al-manâjâ wa sûduhâ (Aġ. XIII, p. 38, 1. 12; 167, 6 u) Auch die Ausdrucksweise al-şafra' wal bejdâ' (= alles was existirt), verdient in diesem Zusammenhange Beachtung (Kuṭb al-dîn, Chron d. St. Mekka p.91 ult.).

VI

Traditionen über Türken.

(Zu Seite 151 ff)

Das Ueberhandnehmen des Turkenthums im Islam ist Gegenstand einiger dem Muhammed zugeschriebenen prophetischen Aussprüche, welche man bei Jâkût I, p 838, 15 ff. findet, dieselben sind nur die Weiterbildung eines altern Kerns, B. Manâkıb nr 25.

Der Antagonismus der Araber gegen das türkische Element drückt sich in Sprichwörtern und Legenden aus. Die volksthumliche Etymologie hat den Namen Turk mit dem arab Verbum taraka in paranomastische Beziehung gebracht (vgl. Fâkıhat al-chulafâ' p. 227, 16, dieselbe Legende bei Wetzstein, ZDMG. XI, p. 518) und den Spruch gebildet: Utruk al-Turka mâ tarakûka in aḥabbûka akalûka, wa'in ġaḍībûka ḳatalûka, d. h. „Verlasse die Turken, so wie sie dich verlassen haben, wenn sie dich lieben, essen sie dich, wenn sie dich hassen, tödten sie dich“, vgl. Abû Dâwûd p 183; Ibn Ḥaġar I, p. 998 (Diese letztere Alternative findet man in anderer Anwendung in der Wasıya des Lokmân, Al-Damîrî II, p 50, 8.)

Hinsichtlich des soeben angeführten Spruches ist zu bemerken, dass vom Propheten auch die Mahnung angeführt wird: utrukû-l-Ḥabasha mâ tarakûkum, Aġ. XIX, p. 113, 5 v. u., in einer Variante dieses Ausspruchs ibid I, p. 32, 7 mit dem Nachsatze: „wenn sie hungrig sind, stehlen sie; wenn sie gesättigt sind, sind sie unzüchtig.“ Es ist nicht unmöglich, dass die Beziehung des Spruches auf die Habash die ursprüngliche Fassung desselben bietet, welche dann, unterstützt durch das etymologische Moment, auf Turk übertragen wurde. Die Verbindung dieses Volksnamens mit dem Verbum taraka hat man in späterer Zeit leicht in selbständigen Wortspielen weitergebildet. Muḥaddab al-dîn Abû-l-Faraġ al-Mausilî in Emessa (st. 582) sagt in einem Gedichte von einem aegyptischen Vezir:

A'amdahu-l-Turka abġî-l-faḍla 'indahumu * wal-shîru mâ zâla 'inda-l-Turki
matrûkâ.

Ibn al-Mulaqqin, Hschr der Leidener Universitätsbibl. nr 532, fol. 144; vgl. Additamenta zu Wustenfeld's Ibn Challikān II. p 118 penult.

Es ist allerdings zu bedenken, dass die meisten in Umlauf befindlichen arabischen Sprüche über und gegen Türken nicht auf jene ältere Zeit des türkischen Uebergewichtes über das Araberthum, von welcher im Text die Rede ist, Bezug haben, sondern auf die durch die Folgen des Tatareneinbruchs unter Hülagu und in weiterer Entwicklung durch die Osmanenherrschaft im Islam hervorgerufenen Zustände gemünzt sind. Mit dieser letztern hat sich das muhammedanische Gewissen auf Grund von Ġafr-verkündigungen auseinandergesetzt (Al-Şiddikī fol. 59^b ff.; ZDMG. XLI, p. 124 Anm. 2), aber das arabische Rassegefühl hat sich auch gegen dasselbe aufgebäumt (Burton, Personal narrative II, p 20; Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Sherif von Mekka p. 194; Doughty, Travels II, p. 524 oben, p 128 Anm. 8). Eine Volkslegende über den Uebergang der Reichsmacht von den Arabern an die Türken findet man bei Urqhardt, The pillars of Hercules I, p. 330, dieselbe Legende wird auch in Léon Roches' Trente-deux ans à travers l'Islam I (1884), p. 130 erzählt. In später Zeit entstand wohl das Sprichwort: Zulm al-Turk walā 'adl al-'arab „Lieber die Ungerechtigkeit der Türken als die Gerechtigkeit der Araber.“

VII.

Arabisirte Perser als arabische Dichter.

(Zu Seite 162 unten)

Diesem Ideenkreise scheint noch im VI. Jhd. ein Gedicht des aus Nīramān in Persien (Bezirk von Hamadān) stammenden arabischen Dichters Ahmed b. Muhammed genannt Dû-l-mafāchir anzugehören. Der Dichter, der wohl sonst nicht sehr viel Localpatriotismus hegte (Jâk IV, p 856, 14), hat sich gegenüber der Satire jener, die ihm seine persische Abstammung vorhielten, als berechtigten arabischen Dichter zu vertheidigen:

Fa'im lam jakun fî-l-'urbî aslî wamansibî
Walî min ġudûdî Ja'rubu(n) wa Ijâdu
Fakad tsmî'u-l-warkâ'u wahja hamâmatun
Wakad tantiku-l-autâru wahja ġamâdu.

Mit dieser Nothigung, seinen persischen Ursprung gegen die Angriffe der Nationalaraber zu vertheidigen, steht auch ein Epigramm im Zusammenhang, in welchem Dû-l-mafachir nach Art shu'ûbitischer Vorgänger die Ansprüche der Araber auf Anerkennung ihrer edlen Abstammung in frivoler Weise ins Lächerliche zu ziehen sucht. Als wäre dasselbe den shu'ûbitischen Mustern abgelauscht, die wir in unserer Abhandlung kennen zu lernen Gelegenheit hatten (p. 192), wird auch in demselben die Tugend und Treue der Mütter in Zweifel gezogen. Es lautet:

Da'âwî-l-nâsî fî-l-dunja funûnun
Wa 'ilmu-l-nâsî akthauhu zunûnu
Wakam min kâ'iln ana min Fulânin
Wa 'inda Fulânata-l-chabaru-l-jakînu

(Al-Bâcharzî, Dumjat al-kasr Hschr. d. Wien, Hofb. Mxt. nr. 207 fol 46^a, 51^a.)

Index.

- 'Abbās b Mirdās 9.
 'Abbāsiden 29. 147 161.
 Sīdī Abū-l-'Abbās 238.
 Ibn Abbās 180 253.
 'Abd 265
 'Abd al-'azīz b. Merwān 260.
 'Abd al-ganī al-Nābulusī 79
 'Abdallāh b 'Abbās 149
 'Abdallāh b 'Aun 128
 'Abdallāh b. Ġad'ān 32.
 'Abdallāh b Ġafar 131.
 Abū 'Abdallāh al-Ġahmī 194
 'Abdallāh al-Ḥadramī 119
 'Abdallāh b Ubejj 249
 'Abdallāh b al-Zubejr 98 248
 'Abdalmalik 114 236 248
 'Abdalmalik b. Ka'ka' 237.
 'Abd al-Muttalib 95.
 'Abd al-Rahmān b. Hassān 94
 'Abda b. al-Tabīb 50
 Abessynier 157
 'Abīd b Sharyja 97
 Al-Abīwardī 172
 Abraha 100
 Banū 'Abs 92. 244.
 Abschiedsrede Muhammeds 70. 101
 R Achā 243.
 Al-Achtal 12. 118 196 207
 'Aqdād 215.
 'Aduj b Artāt 258
 'Aduj b al-Nagğār 96
 'Adnān 179.
 Ādam b. 'Abd al-'azīz 31
 Adoption s. tabannā
 Aethiopier 74.
 Afschīn s. Hejdar b. Kāwūs.
 Ahl al-mathālīb 206.
 Ahl al-taswija 146.
 Ahwāz 170
 Ahğār 233.
 Ahmed b Abī Duwād 165.
 Ahmed b. Hanbal 257. 267
 Ahmed al-kabīr 257
 Ahmed b Muhammed s Dū-l-mafāchir.
 Ahnaf 148.
 'Ā'im 2
 'Ā'isha 252 258
 Ājāt 233
 Ajām al-'arab 183.
 Ajūb al-Dabbī 137.
 Abū-l-'Ajnā' 204.
 Abū-l-'Alā' al-Ma'anī 176. 193
 'Alī 212
 Abū 'Alī 139
 'Alī b Ġahm al-Sāmī 188 192.
 'Alī Sāhib al-zinğ 142.
 'Allān al-Shu'ūbī 206
 'Āmur b al-Tufejl 43 85 235
 Banū Āmur b. Sa'sa'a 8
 'Amr b Artāt 255
 'Amr b al-'Āsī 72 96 185 256
 'Amr b Kulthūm 16 222
 'Amr b Luhejj 189.
 'Amr b. Ma'dī Karib 30
 Abū 'Amr b Umejja 191
 'Amr b Za'bal 83
 'Amiān b Husejn 7.
 Ibn al-Anbā'ī 215.
 Banū-l-'Anbar 193.
 Banū anf al-nāka 49
 Anşāb 231.
 Anşār 93.
 'Antara 121. 124
 'Antarbuch XI 212
 Antoninus Martyr 1.
 Apokryphe Gedichte 90. 179

- Araber, ihre Religion 1, ihre Anhänglichkeit an die Ueberlieferung 10, ihre Sonderung in nordliche und südliche 78. 179, ihre Charakteristik von Al-Gāhiz 173; ihr Rassendunkel 101
 Ibn al-A'ībī 199
 Banū Asad 181. 183
 Al-A'shā 2 20 80 98 232.
 Asmā' b Chānā 98
 Asyl 236. 238
 Abū-l-Aswad al-Du'alī 108.
 Al-Asfar 268.
 Ashāb al-sab 206.
 Al-Asma'ī 195 199
 Abū-l-'Atāhijja 119 141.
 'Atā b Rabāh 114.
 Atbāk 233.
 Atlāl 32
 Ibn al-Athīr al-Ġazarī 173 259.
 Banū 'Auf 181 204
 'Auf b. Mu'āwija 239
 'Auf b al-Muhalim 190.
 Aufstehen als Ehrenbezeugung 154
 Augur ('āf) 45.
 Aus b. Hagar 16.
 Azditen 99.
 Azkubād 118.

 Bābak 150
 Abū-l-Bachtarī 192
 Badī' al-zamān al-Hamadīnī 213
 Bādān 102 113.
 Banū Baḡīla 205
 Bagdād 211.
 Banū Bāhla 49
 Bahrejn 103.
 Al-Bakkālī 216
 Abū Bakra 137 141.
 Al-Balāḡorī 166
 Barmakiden 161
 Barrād b. Kejs 21
 Basshār b Burd 120. 162 207.
 Baḡra 211
 Ibn Bassām 142
 Beduinen 5. 63.
 Beduinenanecdotes 38
 Bahā al-dīn al-Nakshbandī 257.
 Begrussungsformen 31. 264.
 Bekr b al-Nattāh 81
 Abū Bekr 117 180
 Abu Bekr Muhammed b Durejd s Ibn Durejd
 Berber 143
 Berr b. Kejs 143.
 Al-Bērūnī 166 175. 209
 Biblische Geschichte 178.
 Bīd'a 41
 Bīlāl 128 136 206.
 Bunt al-ḡaun 251 259.
 Blindheit in einzelnen Familien 204.
 Blutgeld s Dīja
 Bogen 169.
 Bornu-Neger 144.
 Al-Buchārī 116. 132. 180.
 Būḡejr 11 12
 Al-Buhtuī 193
 Būyden 159
 Bushkest 113.

 Chal' 68.
 Ibn Chaldūn 179
 Chalīl 209.
 Ibn Chālawejhī 215.
 Chāhīd b 'Abdallāh al-Kasrī 205.
 Chāhīd b Kulthūm 194 200
 Chāhīd b al-Walīd 247
 Charakterunterschiede zwischen Nord- und Sudarabern 86
 Chānḡiten 138. 154 197 248.
 Umm Chānā 193
 Chazrag 7
 Chejwān 262.
 Chejzurān 140.
 Abū Chirāsh 86.
 Chorasān 80.
 Christen 12. 110. 220. 259.
 Chulḡ 181.
 Churrachosra 113.
 Al-Churramī s. Ishāk b. Ḥassān
 Chuzā'a 187. 189

 Dagfal 182. 184 191
 Dahr-traditionen 254.
 Da'ij 134 137.
 Abū-l-Dalā'a 83
 Da'wā 61. 163.

Banû Dârim 81.
 Al-Dejlemî 170.
 Dejlemiten 151 152. 159. 210
 Derî-Dialekt des Peisischen 170.
 Dîbul 83 156.
 Dichter 45
 Dihkân 108
 Dîja 107
 Dik al-Ġinn 156.
 Dîn 13.
 Dolmen 235.
 Dschôlân 235.
 Du'â' 61
 Durejd b. al-Simma 232. 252.
 Ibn Durejd 196 209.
 Dakwân 116.
 Abû Darr 73
 Dû-Kâr 103
 Dû-l-mafâchir 272
 Du-l-rumma 112
 Daḥḥāk b al-Muzâḥim 115.
 Dalâl 225
 Dirâr b. 'Amr al-Gatafânî 157.

Ehe, — der Araberinnen mit Mawâlî 127,
 — bei den heidnischen Arabern 70.
 Abû Ejyûb al-Ansârî 27

Fadl b. al-Rabî' 200
 Farasân 66
 Al-Fârâbî 9.
 Al-Farazdak 65 77 81. 97. 100 119.
 126 137 193. 237, 260.
 Farbe der Trauer 259.
 Farbenbevorzugung bei Kejsiten und Jemeniten 86.
 Farbenbezeichnung verschiedener Rassen
 268
 Farûḥ 145.
 Banû Fazâra 183. 244.
 Fâtîmiden 205
 Felsen der Schmähung 56.
 Al-fidâ 240
 Firdôsi 171. 173.
 Frauen, ihre Stellung 124.
 Fûla-Neger 144.
 Fustât 256.

Galenus 173.
 Gastfreundschaft 11.
 Gebet 33; Legende über die Einführung
 desselben 36; Spott der Heiden da-
 gegen 37.
 Geiz 161.
 Genealogen, Genealogie 97. 99 177.
 Genealogischer Schmuggel 134.
 Gleichheit im Islâm 50. 73.
 Gleichwerthigkeit der Gatten 130. 132
 Grabsteine und Benennung derselben 233.
 Graber der Stammvater 230
 Griechen 155. 170. 172 173.
 Ġabala b. al-Ajham 75.
 Gadd 229.
 Ġadath 232.
 Ġadîla 92.
 Ġâfar b 'Ulba 242
 Abû Ġahm b. Hudejfa 191.
 Ġâhulḥya 219
 Al-Ġâhiz 157. 165. 169 195. 241.
 Ġâlyat al-'arab 77. 78.
 Ibn Ġamrî 119.
 Ġâr 69
 Ġâr al-ḵabr 238.
 Ġaun s. Bint
 Ġawwâs 59.
 Ġemîl 59.
 Ġerîr 48
 Ġiwâr 13.
 Ġubejr b Muḥîm 180.
 Ġudâm 97.
 Ġamm 227.
 Ġarj 233.
 Gassânden 230.
 Ġilân al-Shu'ûbî 207
 Al-Ġutrîf b 'Aṭâ 140
 Haaropfer 247.
 Al-Hamdânî 79. 183. 262
 Handkuss 154.
 Ibn Harma 137.
 Banû Hawâzin 56.
 Hâja Gâ'ôn 184.
 Hârûn al-Rashîd 88. 140. 190. 200.
 Heilgengraber 237.
 Hejtham b. 'Adij 130. 168. 191. 195
 Higâ' s. Spottgedichte.

- Abû-l-Hindî 27.
 Hishâm b. al-Kelbî 191
 Ibn Hishâm 195.
 Hudejiten 20
 Hûla 169
 Abû Hurejra 117. 256
 Habitât Si.
 Hadramautische Araber 99
 Hağğâğ b Jüsuf 99. 100. 131. 138. 139
 Abû Hajjân 161.
 Hakam b 'Abdal 98
 Halif 9
 Halîm 221.
 Hamal b Badr 222.
 Hammâd 236.
 Hammâd al-râwja 190
 Hamza al-Isfahânî 209.
 Abû Hanîfa 132.
 Banû Hanîfa 100
 Hasab 41.
 Hasan b Sahal 168
 Hasan b Hasan 115.
 Hassân b Thâbit 24 93 95 135. 239
 Hâğb b Dubjân 82.
 Hâkîm b 'Abbâs 83
 Hâritha b Badr 29 181.
 Banû Hârith b. Ka'b 140
 Hârith b. Kalada 201.
 Hârith b Nâğja 188
 Hâtîm Tejj 42. 148 233.
 Hejdar b Kâwûs 150.
 Hilf 63.
 Hîma 236
 Himjar 90. 97.
 Banû Himmân 140
 Himrân b. Abân 128 139.
 Hulwânische Kasîde 96.
 Hurejth b 'Annab 58
 Husejn 125. 175 253
 Abû-l-Husejn ibn Fâris 213

 Ibrâhîm al-Ansârî 129
 Ibrâhîm b. Hulâl 159
 Ibrâhîm al-Sûlî 114
 Ichwân al-saffâ 9. 176.
 'Id al-kurbân 240
 'Id al-sabu' 35
 Banû 'Îgl 48 103.

 Banû Ijâd 110
 'Ijâd s Kâdî Ijâd
 Ijâs 148.
 iltâta 134
 'Imrân b. Hiţţân 138
 Imru 'ul-kejs 52. 89 213
 Indeî 170 172. 173
 Intichâ' 55
 'Irk 42
 Isak 144
 Ishâk b. Hasan al-Churramî 163
 Ishâk al-Mausilî 119. 190. 200. 267
 Ibn Ishâk 113 180
 Ishâkîyya 175.
 Ismâ'îl 99 100. 125.
 Ismâ'îl b Bulbul 142
 Ismâ'îl b Ğâmî 190
 Ismâ'îl b Jasâi 160
 Ismâ'îlyya 175.
 istalhaka 136
 Istiskâ-feuer s Nâr al-istaskâ'
 Istachr 103

 Jahjâ b Abî Hafsa 204
 Abû Ja'kûb, jüdischer Convertit 178
 Janbu' 34 82.
 Banû Jashkur 118
 Jathrib 4, s. auch Medîna
 Jemeniten 79 156
 Jezîd I 97
 Jezîd b Abî Habîb 115
 Jezîd b al-Muhallab 137
 Jezîd b 'Abd al-Madân 85.
 Jezîd b Rabî'a b Mufarrig 97 98
 Jezîd b 'Ubejd 135.
 Jezîd b Unejsa 138
 Juda der Gahlæer 265
 Juden 57 59 99 110 154 171. 178
 203 219 245 259. 261
 Jûnus b Habîb 161.

 Ka'b al-Ashkarî 81
 Ka'b b. Zuhejr 11
 Ka'ba 238
 Kafâ'a s Gleichwerthigkeit
 Kaffâra 247
 Karmathen 38 175.
 Banû-l-Kawwâ 182.

- Kâzwend 171.
 Kelb 162.
 Ibn al-Kelbî 185. 186. 187 205
 Kesîl 227
 Kiânâme 171.
 Banû Kinâna 56
 Kinda 90
 Al-Kindî 176.
 Kurwâsh 20
 Kitâb al-wâhda 202
 Klageweiber 244. 251. 262.
 Kopten 159.
 Al-Kumejt 83 236
 Kunja 267.
 Kurden 143.
 Kurz b. 'Âmu 205
 Kabîla 147
 Kađîb s. Taktstock
 Kađtân 82. 83 98 99.
 Kâ'if 184
 Kaşâma 105
 Al-Kattâl 122
 Kâđî 'Ijâđ 193
 Kâ'if 189
 Al-Kâ'im 129
 Abû-l-Kâsum 'Alî al-Tanûchî 84
 Keys 243
 Keys b. 'Asim 207 228.
 Keys al-Dârimî 233
 Keys b. Mas'ûd 248
 Keys b. Zuhejr 222
 Keysiten 79 110 132 156
 Korân 18. 21. 29 51 70
 Krumm, gekrümmt (mu'waġġ, 'rwaġ) 223.
 Kubba 256.
 Kudâ'a 187
 Kudâma b. Kurej'î 184.
 Kurejšiten 81 85 99. 115 138. 157.
 181 188 229
 Kurejt b. Unejf 17.
 Kussâs 184
 Kutham b. al-'Abbâs 88

 Lâ tab'ad 256.
 Lakîř 111.
 Lakîřa 149.
 Lampen der Perser und Monche 103.
 Lattâmât 244.

 Lebîd 2 247.
 Leichengebet 252. 258
 Lejlâ al-Achjalıya 242.
 Leopard 154.
 Lu'ejj b. Gâlib 188
 Luġma 107
 Abû Lu'lu' 149.

 Ma'add 89. 94
 Al-Madâ'mî 86. 205
 Ibn al-Madîni 267.
 Mafâchur 43.
 Magier 170
 Maġnûn al-'Âmirî 86 242.
 Mahraġ 111.
 Al-Mahdî 140.
 Mahmâ 236
 Majmonides 230
 Makġûl 109 115.
 Al-Ma'mûn 149. 161.
 Ma'mar b. Rashîd 157
 Manâġâ, Manûna, Manawât 3 34.
 Al-Mansûr, Abû Ga'far 85. 148.
 Manġûr b. Zabân 26.
 Marabutengraber 235
 Marâtib 171
 Al-Mas'ûdi 157. 166. 183
 Mathâlib 43. 191.
 Maulâ, Mawâlî 99 104 139 Verschie-
 dene Arten derselben 105. 106. Die-
 selben betreffende Normen 141. Ihre
 Namen 267.
 Mâhk b. Anas 123 130. 155 179 258
 Al-Mâwerdî 266
 Medîna 96 262.
 Megillôth Jûchasîn 191.
 Mejmûn b. Mihrân 115.
 Mejsân 28. 161.
 Mejsûn b. Baġdal 128
 Merw 112. 170
 Merwân, Dichter, 204
 Merwân II. 148.
 Mesallhancen bei den heidnischen Ara-
 bern 84
 Michsara 169.
 Midrâsch 241 263.
 Miġlad 243
 Mihrâġân 210.

- Abû Mihgân 17. 26.
 Banû Minkar 207.
 Miskîn al-Dârmî 182.
 Moḍar 94 ff.
 Al-Mu'arrîg 112
 Mu'âwja 96. 97 125 139 182
 Mu'âwja b 'Amr 233
 Mu'bad 164
 Muchtâr b. Abî 'Ubejd 100.
 Mu'châjala s. mufâchara.
 Muḍarra' 127.
 Mufâchara 54.
 Muḡazziz 185. [sili 270.
 Muḡaḍḍab al-dîn Abû-l-Farâg al-Mau-
 Muhallab b Abî Suḡa 140.
 Muhammed 4 51. 58 96. 122 228, ihm
 zugeschriebene Sprüche 5 7. 18 101
 104 115 116 135. 136 212. 263
 Muhammed 'Alî 247
 Muhammed b. Beshîr 129
 Muhammed b. Ḥasan s. Al-Shejbânî.
 Muhammed b Ishâk b Sarrûg 241.
 Muhammed b. al-Lejth 161.
 Muhammed b. Sâlih 246.
 Muhâgât 57.
 Achû Muhsin 175.
 Ibn al-Mukaffâ' 174.
 Al-Mukanna' al-Kindî 200
 Mukarkas 122.
 Mukrif 127.
 Ibn Munâdir 141.
 Mu'min 227
 Mu'nâfara s. Mufâchara
 Munâgada 57
 Al-Muntasir 151.
 Al-Muraḡkush 110
 Muruwwa 13 40 224
 Musarrad 102.
 Musejluma 37.
 Muslim b Jasâr 108.
 Muslim b. al-Walîd 137.
 Al-Musta'in 151.
 Mustafâ b. Kemâl al-dîn al-Ṣiddîqî 79.
 Mûsâ b. al-Waḡîh 137.
 Abû Mûsâ al-'Ash'arî 14
 Abû Mûsâ b Nusejr 114
 Al-Mu'tamid 142 171.
 Al-Mutanabbî 78. 159. 190.
 Al-Mu'tasim 150
 Al-Mutawakkil 141. 151.
 Al-Mu'tazz 151.
 Al-Muzzarid 46.
 Nabataer 138. 156.
 Nahâr b Tausî'a 82
 Namenveränderung der Mawâlî 133.
 Namir b. Kâsîr 136.
 Namu b Taulab 207.
 Nardspiel 168
 Nasr b Sayjâr 148
 Nâbîga 232
 Nâbîga al-Ġa'dî 59 63.
 Nâfî' 116.
 Banû Nâḡya 188.
 Nâhid b Thaumâ 95.
 Nâr al-istiskâ' 35.
 Nâsya 250
 nâta 139
 Negevölker 144.
 Nijâha 251
 Nilus 1 244.
 Nizâr 99
 Nisâbûr 112.
 No'mân 127 233
 No'mân b 'Adij 28
 Nôrûz 210
 Abû Nuchejla 140 156
 Banû Numejr 48.
 Nusejb 128
 Nusub s. Ansâb
 Abû Nuwâs 29 83.
 'Omân 99.
 'Omaî 14 28 58 62 76 86. 115. 136
 149 181 'Omar's Bund 258
 'Omar b. Abd al-'Azîz 6. 8. 28 106. 167.
 'Omar Kesra 198
 Ibn 'Omar 256.
 Orotal 249
 'Othmân b. 'Affân 28. 153
 Abû 'Othmân Sa'îd b Humejd b. Bach-
 tûḡân 164.
 Particularismus der arab Stamme 76.
 Perser 102. 109 117 136. 142 144. 160.
 170. 172. 198 Ihre Feste 210.
 Poesie der Araber 45.

- Rabb 265.
 Rabba 249.
 Ibn 'Abdī Rabbihī 165
 Rabī' b Chejtham 227.
 Rabī' b Jānus 148.
 Rabī' b Zujād 245
 Abū Rabī' 5.
 Rabī'a b Mukaddam 241
 Rabī'a b Umejja b. Chalaf 27.
 Al-Rakkāshī 198 203
 Ramadanfasten 19. [araber 92.
 Rassenantagonismus der Nord- und Sud-
 Rāma bint al-Husejn 128.
 Rechtsansichten der Araber 14.
 Abū Ragāl 100
 Ruġm, ruġūm 234.
 Rūn 171
 Al-Rustamī s Abū Sa'īd
 Rustamiden 154

 Sa'īh 227.
 Sahl b Hārūn 14 161
 Sa'īd b al-Musajjab 191.
 Abū Sa'īd 38.
 Abū Sa'īd al-Rustamī 162.
 Salama b al-Chushub al-Anmārī 14
 Banū Sāma 188
 Sāsān b Bābek 145.
 Schreibkunst 110.
 Schwarze 268.
 Selavinnen 121
 Slaventhum im Islām 123.
 Sejf b Dī Jazan 95. 113
 Sejjid 264
 Al-Sejjid al-Humjarī 197.
 Selmān 117. 136. 153
 Shabīb b al-Barsā' 204.
 Abū-l-Shagb 237
 Shahwān b. 'Isā 234
 Shakīk 233
 Al-Shanfarā 223. 252.
 Al-Shāffī 132. 156
 Al-Shejbānī 132.
 Shī'ar s. Dā'wā.
 Shī'b 147.
 Shihāb b. Maḍ'ūr 182.
 Ibn Shihāb 180
 Shikk 205.

 Shu'ūbiya 139 146
 Syar al-mulūk 172
 Sinān b Thābit 159
 Sībawejhī 110.
 Ibn Sīn 180
 Sitten, fremdlandsche, 154.
 Soltekin 114
 Spottgedichte 46 118.
 Sprachgebrauch im Islam 264.
 Sprichwörter 172. 224.
 Stab 169
 Stammewesen der Araber 40.
 Steinhaufen 233.
 Starnlocke 250
 Suġjan b 'Ujejna 141
 Suhejm b Wathīl 60.
 Al-Suġūṭī 211,
 Al-Sukkarī 172
 Sulejm b Rabī'ī 234
 Sulejmān b. Ḥahramān 141
 Sulwān 261.
 Sunna 41.
 Synonymik 215
 Sabī 252.
 Saḍ'īh 233.
 Al-Safadī 265.
 Salt b al-'Aṣī b Wābisa 28
 Ṣamīm 105.
 Sarīh 105.
 Ṣāliḥ b Musarrāh 247.
 Al-Seymarī 193.
 Al-Siddīkī s Mustafā b. Kemāl al-dīn.
 Sirma 96.
 Suhejb b. Sinān 136.
 Al-Sūlī s Ibrāhīm al-Sūlī.

 Ta'ākur 60.
 Tabannā 135
 Ta'dād 244
 Banū Taghb 12.
 Taḥāluf s Halīf.
 Taḥdīr 230.
 Taktstock 169.
 Takwā-tradition 71.
 Tamīmīten 38. 55. 94.
 Abū Tammām 148.
 Tanūch 66.
 Tauba b Humejūr 242.

- Tâhart 154
 Banû Tejm 49
 Al-Tha'îhbî 159 211.
 Banû Thakîf 37 99 100 181
 Thamûdaei 100.
 Thumâma b. Ashîas 157.
 Tobba'fursten 97
 Todtencultus 228 -opfer 238. -klage
 251. 261
 Togrulbeg 129.
 Traditionsliteratur 70
 Traditionen mit polemischer Tendenz gegen
 Nord- und Sudaraber 84. 87 — über
 die Achtung der Araber 153. — zu
 Gunsten genealogischer Theorien er-
 dichtet 189.
 Trauergebrauche 245 -kleider 259
 Trinkgefäß, in Vergleichen 135.
 Tustar, Etymologie 211
 Turken 151 270
 Tâwûs b. Kejsân al-Ġanadî 113. 115
 Tejj 90 193.
 Tirmmâh 139 193

 'Ubâda b al-Sâmit 227
 'Ubejda b. Hilâl 39
 'Ubejda al-Salmânî 157
 'Ubejdallah b Abî Bakîa 141.
 'Ubejdallah b Kejs al-rukejjât 98
 Abû 'Ubejd al-Kâsum b. Sallâm 193
 Abû 'Ubejda Ma'mar b al-Muthannâ 91.
 93. 97 139 195 232. 240
 'Ûd 163.
 'Ugejj 128
 'Ujejna b. Husn 30
 Abû 'Ujejna 163
 Ibn Abî 'Ujejna 83.
 'Ukejbîl b. Shihâb 237
 'Ukejl b. 'Alafa 131 202.
 'Ukejl b. Abî Tâhb 180

 Banû 'Ukejl 20.
 'Ukl b 'Urejna 6
 Banû Umejja 100.
 Umejaden 98 148 160
 'Urwa b Mas'ûd 249
 'Urwa b al-Ward 44
 Usama b Zejd 185

 Waddâh 194 200
 Wabb b Munabbih 113
 Ibn Wahshuja 158.
 Wâliba 119
 Weinverbot 21 123 Ausdrücke für die
 Mischung des Weines 23.
 Welîd I 200.
 Welîd II 237.
 Welîd b al-Mugîra 135
 Wiedervergeltung 15

 Al-Zamachsharî 208 216
 Zanîm 134
 Zarr b Sadûs 75
 Zauberei 34
 Zejd b 'Amr b Nufejl 227.
 Zejd b Hântha 185
 Zejd b Kejs al-Namarî 184
 Abû Zejd al-Ansârî 112 195.
 Zejn al-'âbidîn 125.
 Zejnab bint 'Ar'âia 205
 Zemzem 145.
 Zemzeme 170
 Zendîk 150 160. 161
 Zûjd 181
 Zûjâd al-a'ġam 118
 Ibn Abî-l-Zînâd 32
 Zollner 19
 Al-Zubejr b Bakkâ 189
 Ibn al-Zubejr 116.
 Zuhejr 17
 Al-Zuhrî 102. 114 180

IGNAZ GOLDZIEHER,
MUHAMMEDANISCHE STUDIEN.

II.
